

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

POUR UNE INTERPRÉTATION DIALECTIQUE DE LA SUBJECTIVITÉ
INDIVIDUELLE : MODALITÉS DE STRUCTURATION DU SUJET CHEZ HEGEL ET
MEAD

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN SOCIOLOGIE

PAR NICOLAS HAECK

MARS 2013

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Mes sincères remerciements à mon directeur et professeur, Jean-François Côté, pour son immense support durant le voyage enrichissant que fut l'expérience de la rédaction. La rigueur de sa pensée, sa grande générosité, ainsi que ses nombreuses qualités de pédagogues, ont été une inspiration et une motivation tout au long de ce processus de réflexion. Son dévouement et sa passion ont représenté une aide irremplaçable dans ce parcours, parfois tumultueux, au sein des terres arides de la philosophie hégélienne et des contours de la tradition pragmatiste, qui m'était jusqu'à ce jour inconnue.

Un gros merci à mes parents, Nicole et Michel, et à ma douce moitié, Amélie, pour leur appui inconditionnel qui m'insuffle une confiance précieuse dans la poursuite de mes passions.

J'aimerais également exprimer ma profonde gratitude envers la contribution de mon ami, Olivier-Simon Lamothe, pour les judicieuses suggestions dont il m'a généreusement fait part.

Je tiens finalement à exprimer ma vive admiration envers le courage et la détermination des nombreux camarades et amis qui, pendant les derniers mois surchargés de ma rédaction, se sont consacrés à la lutte pour une éducation supérieure accessible de qualité, ainsi qu'à la défense de nos droits les plus fondamentaux.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ...	v
INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE I	
MEAD LECTEUR DE HEGEL.....	5
1.1 Mead face au romantisme allemand	7
1.2 Hegel et la question de la dialectique	13
1.3 La critique pragmatiste de hegel par mead : dialectique et méthode scientifique.....	20
1.4 Traces d'une dialectique hégélienne dans le comportement social de mead	23
1.4.1 Idéalisme et pragmatisme	23
1.4.2 Le comportement social: conduite sociale et réflexivité.....	25
1.4.3 Mead penseur dialectique	28
CHAPITRE II	
LA STRUCTURE DIALECTIQUE DE LA SUBJECTIVITÉ INDIVIDUELLE I : L'ESPRIT SUBJECTIF COMME PROCESSUS DE RÉALISATION DE L'ESPRIT HUMAIN CHEZ HEGEL.....	32
2.1 De « l'immédiateté » naturelle à la conscience : l'âme	36
2.1.1 L'âme naturelle.....	36
2.1.2 L'âme qui ressent.....	38
2.1.3 L'âme effective.....	42
2.2 Le mouvement de la conscience : intersubjectivité, reconnaissance et altérité	43
2.2.1 L'élévation de la conscience dans le rapport à l'objet.....	44
2.2.2 La conscience de soi et la structure de la reconnaissance intersubjective	46
2.3 L'esprit subjectif et son héritage	52

CHAPITRE III	
LA STRUCTURE DIALECTIQUE DE LA SUBJECTIVITÉ INDIVIDUELLE II : LA THÉORIE DU SOI CHEZ MEAD	56
3.1 Béhaviorisme et psychologie sociale.....	56
3.2 Le parallélisme entre les phénomènes psychiques et physiologiques	59
3.3 La communication : paradigme du développement de l'esprit.....	62
3.3.1 La notion de « geste ».....	64
3.3.2 L'émergence de l'esprit dans la signification	66
3.4 Le soi comme modalité processuelle issue de la dynamique sociale	69
3.4.1 La genèse du soi dans la conduite sociale	70
3.4.2 La structuration du soi à travers le « je » et le « moi »	72
3.4.3 La dialectique de la reconnaissance de Hegel à Mead.....	76
3.5 De la philosophie de hegel à la psychologie sociale de mead : complémentarité, discontinuité et possibilités théoriques	82
CHAPITRE IV	
LE « RÉVISIONNISME ALLEMAND » : LES RÉACTUALISATIONS CONTEMPORAINES DE HANS JOAS, DE JÜRGEN HABERMAS ET DE AXEL HONNETH	86
4.1 La réévaluation de l'œuvre meadienne par hans joas	87
4.2 La théorie de l'agir communicationnel: habermas et son interprétation de la tradition philosophique.	91
4.3 Honneth et la reconstruction de la théorie de la reconnaissance	99
CONCLUSION	108
BIBLIOGRAPHIE	115

RÉSUMÉ

Dans la foulée des réflexions contemporaines sur l'« individualité post-moderne », ce mémoire propose de retracer la nature dialectique de la subjectivité individuelle en évaluant dans quelle mesure nous pouvons, malgré les distinctions importantes entre leurs perspectives, établir un rapprochement entre le projet spéculatif de Georg Wilhelm Friedrich Hegel et l'analyse de la conduite sociale développée par George Herbert Mead. Constituant chacune des approches ayant rigoureusement insisté sur l'impossibilité de concevoir la subjectivité individuelle hors de l'expérience sociale, nous proposons d'engager une réflexion sur les possibilités théoriques de leur rapprochement. Les deux penseurs, qui exposent de façon analogue la structure de la reconnaissance fondamentale à toute expérience subjective proprement humaine, insistent sur le mouvement intersubjectif par lequel se structure l'intériorité subjective. Depuis les premiers balbutiements de la sociologie, plusieurs ont fait mention du « détour obligé » dans la vie sociale que doit emprunter le sujet humain, afin de se réaliser comme un être réflexif en mesure d'interagir avec le monde qui l'entoure. En exposant les étapes de la réalisation de l'*esprit subjectif*, Hegel a dévoilé avec précision la dialectique par laquelle l'individu, au sein du rapport de reconnaissance, s'affranchit de sa détermination naturelle pour se constituer comme une conscience de soi. Près d'un siècle après l'effondrement du système hégélien, par l'intermédiaire de sa psychologie sociale, Mead insistera à son tour sur la dynamique intersubjective fondamentale à la réalisation du sujet. Suivant une approche fondée sur une relecture en termes de complémentarité, la présente réflexion entend montrer la manière par laquelle l'*esprit subjectif* hégélien trouve chez Mead un prolongement dans le sens d'une théorie pragmatiste de la communication. En plus de dénouer la rigidité des positions découlant des apories du dualisme cartésien entre l'esprit et le corps, cette réinterprétation de Hegel et de Mead est également l'occasion de poser un regard critique sur la théorie sociale contemporaine en réexaminant certains des fondements sur lesquels s'appuient notamment les tentatives de réactualisation « post-métaphysique » de Honneth et de Habermas.

Mots-Clés : Subjectivité; Reconnaissance; Intersubjectivité; Dialectique; Conscience de soi; Pragmatisme; Idéalisme; Communication; Esprit

INTRODUCTION

« L'âme aussi, si elle veut se reconnaître,
devra regarder une autre âme »

- Platon

« Ce qui advient ultérieurement pour la conscience, c'est l'expérience de ce qu'est l'esprit, cette substance absolue, qui dans la parfaite liberté et autonomie de son opposé, entendons diverses consciences de soi qui sont pour soi, est l'unité de celle-ci ; un Je, qui est un Nous, et un Nous qui est un Je »

-Hegel

Le monde contemporain, que plusieurs n'hésitent pas à qualifier de post-moderne, a vu naître une série de profondes transformations au niveau de la subjectivité individuelle. Depuis la fin des années soixante-dix, ces bouleversements font l'objet d'une abondante littérature dans laquelle on tente de décrire, non parfois sans problèmes, les modalités de ce « nouveau sujet », de même que ses nombreux impacts sur la vie sociale en général. À titre d'exemple, on remarque ainsi que plusieurs ont été amenés à parler d'une « culture du narcissisme » (Lasch), d'une « ère du vide hyperindividualiste » (Lipovetsky), ou encore d'une « dissolution post-moderne de l'identité transcendantale » (Freitag) pour décrire les différentes caractéristiques de l'individu d'aujourd'hui. Alors que ces différentes perspectives cherchent, chacune à leur manière, à saisir de façon critique les bouleversements affectant aussi bien les sujets que les sociétés dans lesquelles ils évoluent, elles posent du même coup l'exigence de s'interroger sur les façons dont nous pouvons aujourd'hui interpréter la notion de subjectivité. En effet, si elles abordent cette question par le biais d'une sévère critique, et parfois même par l'intermédiaire d'un pessimisme accablant, de telles réflexions nous

renvoient en amont à la problématique fondamentale suivante : en quoi consiste la subjectivité humaine, et quelles sont les modalités constitutives de sa structuration ?

Depuis les premiers balbutiements de la sociologie, plusieurs ont fait mention du « détour obligé » dans la vie sociale que doit emprunter le sujet humain, afin de se réaliser comme un être réflexif en mesure d'interagir avec le monde qui l'entoure. Si une multitude de penseurs ont insisté sur ces fondements sociaux constitutifs à la subjectivité humaine, c'est dans la philosophie élaborée par Georg Wilhelm Friedrich Hegel que l'on retrouve une première véritable théorisation du rôle primordial de l'intersubjectivité dans le processus de formation du sujet. En effet, en exposant les différentes étapes de la réalisation de l'esprit, Hegel a dévoilé la dynamique dialectique complexe par laquelle l'individu, traversé par un rapport de reconnaissance avec autrui, s'affranchit de sa pure détermination naturelle pour se constituer comme une conscience de soi. Ainsi, depuis la dialectique hégélienne de la reconnaissance, où l'on apprend qu'une « conscience de soi ne parvient à sa satisfaction que dans une autre conscience de soi¹ », l'ego ne peut dès lors plus être conçu à l'extérieur de sa relation constitutive avec une altérité.

Près d'un siècle après l'effondrement du système hégélien, on remarque que George Herbert Mead, par l'intermédiaire de sa théorie de la communication, insistera lui aussi sur le rôle fondamental de l'expérience sociale dans la constitution du sujet. Prenant comme point de départ l'étude de la conduite sociale, Mead propose une perspective originale où le principe social est premier, et dans laquelle l'émergence du soi (*Self*) est illustrée dans sa dynamique qui la lie à l'interaction sociale. Son point de vue, notamment retrouvé dans son ouvrage posthume *L'esprit, le soi et la société*, constitue en ce sens, non sans rappeler certains éléments de la dialectique de la reconnaissance hégélienne abordée dans la *Phénoménologie de l'esprit* et dans *L'encyclopédie des sciences philosophiques*, un postulat fondamental dans la compréhension du rapport constitutif entre expérience sociale et subjectivité.

¹ Hegel, G.W.F. 1991(1807). *Phénoménologie de l'esprit*. trad. J.-P. Lefebvre, Paris: Aubier, p.149.

Bien documenté, nous savons l'intérêt que suscita, sous l'impulsion du « mouvement de Saint-Louis » (1867-1893), l'œuvre du penseur allemand chez plusieurs représentants de la philosophie originale qui verra le jour aux États-Unis, parmi lesquels Mead constituera l'un des plus célèbres ambassadeurs. Dans la foulée de ces questionnements, notre réflexion propose d'évaluer dans quelle mesure nous pouvons, malgré les distinctions importantes entre ces deux perspectives, tracer une complémentarité entre le projet philosophique de Hegel et l'analyse de la conduite sociale développée par Mead. Constituant certainement deux des auteurs ayant le plus rigoureusement insisté sur l'impossibilité de concevoir la subjectivité individuelle hors de l'expérience sociale, nous essaierons de dégager les possibilités théoriques de leur rapprochement en montrant comment ces deux penseurs, qui exposent tout deux la structure de la reconnaissance fondamentale à toute expérience subjective proprement humaine, insistent sur la nécessité de développer une conception dialectique de la subjectivité individuelle.

À partir d'une lecture croisée de la notion d'esprit subjectif de Hegel et de la théorie du soi de Mead, notre démarche souhaite ainsi, en plus de contribuer à une réflexion pertinente sur les modalités de structuration de la subjectivité individuelle, approfondir les possibilités théoriques issues de leurs approches. Souvent délaissés en sociologie, l'un en raison de la difficulté de sa philosophie et de la charge métaphysique qu'on attribue à son système, l'autre pour l'étiquette behavioriste et pragmatiste qui lui est associée, on remarque que leurs approches dévoilent toutes deux la dynamique complexe au cœur de la constitution du sujet, enraciné dans son rapport à l'autre et à la société dont il fait partie. Par conséquent, notre réflexion sera traversée par l'idée que chez ces deux intellectuels, aux parcours et aux projets scientifiques à première vue éloignés, on retrouve une démarche analogue qui dévoile la dimension essentiellement processuelle et dialectique au cœur de la réalisation du soi. Bien que de profondes divergences marquent leurs approches respectives, en retraçant dans quelle mesure on retrouve entre Hegel et Mead une théorisation complémentaire de la structure de la subjectivité, nous souhaitons enfin mesurer toute l'importance de leurs contributions qui nous fournissent des pistes de réflexion intéressantes sur les processus ontogénétiques et phylogénétiques conduisant le bébé humain à sa constitution en tant que « sujet accompli ».

À une époque où le système philosophique hégélien ne peut être maintenu dans son intégralité, cette démarche permettra alors de nous demander si la sociologie élaborée par Mead ne constitue pas une façon de réactualiser, dans le contexte d'une pensée « post-métaphysique », certaines des idées importantes avancées par le célèbre penseur allemand. Elle sera également l'occasion de s'interroger sur l'apport de la philosophie hégélienne qui pourrait de son côté constituer un point d'ancrage à l'approfondissement de la théorie communicationnelle pragmatiste élaborée par le penseur américain. Enfin, c'est face à une double nécessité, d'une part celle visant à combler l'absence quasi totale d'ouvrages relatant la complémentarité entre ces deux auteurs, d'autre part, celle de développer une interprétation dialectique de la notion de subjectivité capable de rendre compte de l'horizon indéterminé de la société contemporaine, que s'inscrit toute la pertinence d'une telle relecture des théories hégélienne et meadienne de la construction sociale de la subjectivité individuelle.

Pour ce faire, nous verrons dans le premier chapitre les traces bien visibles de l'héritage hégélien à l'intérieur du pragmatisme développé par Mead. Ainsi, l'examen de la généalogie de la pensée de Mead nous permettra dans un premier temps d'établir un rapprochement étonnant entre son analyse de la conduite sociale et le projet spéculatif de Hegel. Le deuxième chapitre, quant à lui, fera l'objet d'une analyse approfondie de l'esprit subjectif hégélien à l'intérieur duquel est développée une dialectique de la subjectivité. À partir des thèses hégéliennes, au chapitre III il nous sera alors possible d'aborder la psychologie sociale élaborée par Mead dans la perspective de sa continuité avec la théorie hégélienne de la reconnaissance. En dernier lieu, ces considérations nous permettront de montrer l'importance de cet enjeu pour la sociologie actuelle en amorçant un dialogue critique vis-à-vis sa réactualisation au sein de la pensée allemande contemporaine.

CHAPITRE I

MEAD LECTEUR DE HEGEL

Jusqu'à tout récemment, la philosophie hégélienne a exercé aux États-Unis une influence en apparence relativement effacée. Malgré la réception plutôt modeste qu'a reçue l'œuvre de Hegel en Amérique, comparativement à l'importance qu'on lui accorda en Europe, elle joua néanmoins un rôle considérable, pour ne pas dire déterminant, dans l'édification de la pensée de philosophes américains incontournables tels que Josiah Royce (1855-1916), John Dewey (1859-1952) et Wilfrid Sellars (1912-1989)². Avec le développement d'une pensée états-unienne originale que l'on désignera, avant de voir naître de multiples distinctions, comme pragmatisme, Mead mentionna en ce sens que la pensée hégélienne, suite à son effondrement en Allemagne, connut une nouvelle vie en Angleterre et aux États-Unis³. Tandis que Hegel aurait fait réaliser à Royce l'importance d'adopter un regard critique à l'égard de l'idéalisme transcendantal kantien et de son scepticisme face aux possibilités de connaître la véritable nature de la réalité, elle influença grandement Dewey qui, de son propre aveu, a affirmé posséder une dette importante envers la philosophie hégélienne. Pour le jeune Dewey, la synthèse entre le sujet et l'objet rendue possible par l'idéalisme absolu hégélien représentait un grand soulagement, dans la mesure où elle permettait de dépasser plusieurs divisions intellectuelles rigides, dont celle entre le soi et le monde⁴. Si ce dernier s'éloigna

² Rorty, Richard. 1998. « Quelques usages américains de Hegel ». *Philosophie*, no 99, p.5-20.

³ Mead, G.H. 1936. *Movements of Thought in the Nineteenth Century*. Chicago: University of Chicago Press, p.151.

⁴ Dewey, John. 1930. « From Absolutism to Experimentalism ». *Contemporary American Philosophy : Personal Statements*, New-York: Russell and Russell, p.19.

graduellement de l'hégélianisme dans le développement de son approche, la richesse de cette philosophie laissa selon sa propre expression « une marque permanente dans sa pensée »⁵.

Tandis que, du point de vue de l'histoire des idées, le développement du pragmatisme se fera en partie, malgré sa nette démarcation avec l'idéalisme, dans les sillons du projet hégélien, on remarque que chez Mead cette influence sera particulièrement assumée. Tout comme Dewey, ce dernier traversa également une période où les grands débats issus de l'idéalisme romantique allemand occupèrent une place considérable dans l'élaboration de sa pensée. À cet égard, sous l'enseignement de Royce, le jeune Mead, à l'époque de ses études à Harvard, semblait davantage intéressé aux divers horizons dévoilés par l'idéalisme de Fichte, de Schelling et plus particulièrement de Hegel, qu'au pragmatisme développé par James ou par Peirce, qui ne prendront que plus tardivement une place déterminante dans l'édification de son approche⁶. Dans ce contexte, il n'est par conséquent pas étonnant de retrouver dans ses travaux plusieurs passages dans lesquels on voit bien qu'il n'ignorait rien des importantes considérations de l'œuvre hégélienne dont il était vraisemblablement un lecteur aguerri. D'une façon encore plus significative, il se portera même à la défense de la philosophie hégélienne en soulevant les importantes lacunes de l'interprétation qu'en fera Charles F. D'Arcy⁷. Ainsi, en dépit des différences majeures entre l'idéalisme hégélien et le pragmatisme, tout porte à croire que Mead, philosophe de formation, a néanmoins porté une attention particulière à l'œuvre du philosophe allemand. La place qu'il accordait à son étude dans les cours de philosophie qu'il dispensa pendant de nombreuses années à l'Université de Chicago, tout comme plusieurs commentaires retrouvés dans ses différents articles, témoignent en ce sens qu'il n'ignorait rien des propositions majeures avancées par le système hégélien et qu'il se sentait, dans une certaine mesure, particulièrement interpellé par les débats entourant cette œuvre emblématique.

⁵ *Ibid.*, p.21.

⁶ Miller, David L. 1973. *Self, Language, and the World*. Austin: University of Texas Press, p.xiv.

⁷ Mead, G.H. 1901. « A new criticism of Hegelianism : Is it valid ? ». *American Journal of Theology*, V, p.87-96.

Dans ce contexte, plusieurs éléments nous laissent présager que cette lecture occupa un rôle considérable, voire déterminant dans le développement de son béhaviorisme social, et ce, même si à première vue on pourrait penser que réside une opposition absolument irréconciliable entre les positions des deux penseurs. Devant la difficulté qui se dresse vis-à-vis de la tentative d'établir une complémentarité entre l'*esprit subjectif* hégélien et la théorie meadienne du soi, notamment en raison de la tension épistémique entre l'idéalisme absolu et le pragmatisme, nous proposons donc, dans un premier temps, de nous arrêter à la réception de l'œuvre hégélienne chez Mead. Nous verrons comment l'attention portée par Mead aux profonds débats idéalistes initiés par la philosophie kantienne, ainsi que ses développements au sein du romantisme allemand, montrent toute l'importance qu'il accordait à la genèse d'une conception processuelle de la subjectivité et à la notion de dialectique, dont il voyait les déploiements les plus importants chez Hegel. En parcourant la manière dont une telle philosophie de la conscience cherchant à penser l'auto-développement de l'Esprit dans l'histoire humaine semble avoir influencé le penseur américain, tout en ne manquant pas de souligner ce qu'il en conserve et ce qu'il en critique, nous pourrons dès lors non seulement mesurer l'influence historiographique de Hegel dans le développement de la pensée de Mead, mais également nous introduire aux points de convergence et de divergence que l'on peut établir entre les approches respectivement développées par ceux-ci.

1.1 Mead face au romantisme allemand

Dans *Movements of Thought in the Nineteenth Century*, œuvre posthume reconstituée à partir des cours de philosophie qu'il dispensa à l'Université de Chicago, on remarque que Mead consacre des chapitres entiers à la pensée de Fichte, Schelling et Hegel. Le courant de pensée porté par ces philosophes allemands, qu'il qualifie de « penseurs romantiques », apparaît selon lui comme étant une évolution philosophique cruciale dans laquelle le processus de l'expérience du soi prend une signification nouvelle. À cet égard, la lecture du courant idéaliste qu'il présente dans l'ouvrage en question illustre bien le vif intérêt qu'il portait vis-à-vis des développements philosophiques du romantisme allemand qui, dans la foulée de la philosophie critique de Kant, redéfiniront radicalement la manière de concevoir l'expérience du sujet et le processus de connaissance. Dans le cadre de notre propos, la

lecture du romantisme auquel se livre Mead prend une importance particulière, puisque, non sans problème, celui-ci rassemble les démarches de Fichte, Schelling et Hegel sous une même étiquette. En voyant en celles-ci la progression d'une pensée analogue dont l'expression fondamentale atteindrait son sommet avec Hegel, l'attention qu'il portait au mouvement romantique ne peut donc, dans le cadre de la présente analyse, être esquivée. En effet, nous verrons comment, dans son interprétation du romantisme, Mead accordait une grande importance à l'émergence d'une conception dialectique de l'expérience qui, bien que développée pleinement par la philosophie hégélienne, serait selon lui présente de façon embryonnaire chez Fichte et Schelling. Conséquemment, sa lecture du mouvement amorcé par l'idéalisme transcendantal kantien, ainsi que ses tentatives de dépassement subséquentes par le romantisme, nous permettent déjà d'entrevoir les empreintes laissées par ce mouvement de pensée dans son analyse de la conduite sociale.

On ne doit pas minimiser l'importance de l'interprétation de la période romantique à laquelle se livre longuement Mead. On peut notamment apercevoir la valeur qu'il attribuait à un tel mouvement dans son interprétation de la période restauratrice post-révolutionnaire qu'il décrit, dans des termes étonnamment analogues à sa propre théorie de la constitution du soi, comme un moment où le soi s'objective lui-même au sein de sa projection vis-à-vis son propre passé⁸. En effet, dans cet élan romantique visant le retour à la souveraineté monarchique, on observe selon Mead un mouvement historique par lequel le sujet en arrive à se prendre réflexivement lui-même comme objet.

« Europe discovered the medieval period in the Romantic period, then ; but it also discovered itself. In fact, it discovered itself first. Furthermore, it discovered the apparatus by means of which this self-discovery was possible. The self belongs to the reflexive mode. One senses the self only in so far as the self assumes the role of another so that it becomes both subject and object in the experience.[...] It was because people in Europe, at this time, put themselves back in the earlier attitude that they could come back upon themselves⁹. »

⁸ Mead, G.H. *Movements of Thought in the Nineteenth Century*. op.cit., p.71.

⁹ *Ibid.*, p.63.

L'atmosphère romantique, sur laquelle s'est également sérieusement arrêté Royce¹⁰, est ainsi décrite par Mead comme un moment où la subjectivité se caractérise par sa capacité à se dédoubler en occupant à la fois la place du sujet et de l'objet¹¹. Sur le plan philosophique, cette période, dont l'envol fut rendu possible en grande partie par la tentative de réconciliation entre l'objet et le sujet opéré par l'idéalisme transcendantal, donna lieu à un remaniement considérable dans lequel une importance beaucoup plus grande sera accordée à l'expérience du soi. Le débat philosophique initié par Kant, ainsi que ses développements à l'intérieur du romantisme, trouvent dès lors chez Mead un écho important, en raison des nombreuses implications que ces différentes positions auront sur sa conception de la subjectivité individuelle. Dans ce contexte, on retrouve chez Mead une lecture attentive des différentes réponses que les penseurs romantiques formuleront face au modèle kantien. Bien que dans le cadre de notre présente étude, l'analyse détaillée de l'interprétation particulière que Mead propose de Fichte et Schelling nous entraînerait trop loin, il apparaît toutefois primordial de souligner brièvement comment, pour celui-ci, la critique de Kant se développa progressivement à l'intérieur du romantisme pour atteindre sa réalisation la plus décisive avec la philosophie hégélienne¹².

Pour Mead, la profonde redéfinition du rapport entre le sujet et l'objet amorcée par Kant donna le coup d'envoi à l'édification de la pensée romantique dont on voit la manifestation historique dans l'autodécouverte du soi au sein du mouvement par lequel l'Europe, suite à la Révolution française, redécouvrit la période médiévale. Au 18^e siècle, le développement de la pensée kantienne a profondément bouleversé le paysage philosophique, en dévoilant une conception tout à fait nouvelle du rapport de connaissance. En effet, avec l'émergence de cette philosophie critique, la relation entre le sujet et l'objet est venue remplacer la catégorie de « substance » qui se retrouvait jusque-là au centre des différents projets métaphysiques. Dans ce contexte, la philosophie de Kant élaborée dans la *Critique de la raison pure* donna naissance à une nouvelle conception qui, répondant au scepticisme empirique de Hume,

¹⁰ Royce, Josiah. 1967. *The Spirit of Modern Philosophy*. New York: W.W.Norton.

¹¹ Mead, G.H. *Movements of Thought in the Nineteenth Century*. op.cit., p.74.

¹² *Ibid.*, p.86-87.

plaçait désormais le sujet au centre de la connaissance. De ce fait, une telle entreprise, visant ni plus ni moins la refondation d'une nouvelle métaphysique, redéfinissait radicalement le sujet en lui donnant un rôle actif dans son rapport connaissant vis-à-vis l'objet, puisque c'est désormais le sujet, par l'intermédiaire de l'entendement, qui impose ses catégories à la réalité extérieure. En défendant l'idée que la forme des objets est issue non pas d'une simple « réception » passive de l'extériorité, mais de l'expérience de l'esprit même, la révolution kantienne conférait dès lors une place primordiale au sujet connaissant. Si du point de vue kantien on en arrive à une première forme de conception unitaire du rapport entre le sujet et l'objet, on ne peut toutefois pas établir une connaissance véritable au-delà de notre expérience du monde phénoménal. Ainsi, bien que le sujet soit placé au cœur de la connaissance et qu'il ne soit à cet égard plus le simple réceptacle passif d'une réalité extérieure, Kant postule néanmoins l'existence d'un monde nouménal insaisissable pour l'entendement. Par conséquent, pour la philosophie critique kantienne, toute tentative de connaissance de la « chose en soi », d'une réalité extra-phénoménale, conduirait à une antinomie. C'est en partie dans la recherche d'une réponse à ce problème de l'état contradictoire de l'esprit cherchant à comprendre ce qui se trouve derrière l'expérience que les différentes pensées romantiques se développeront. Si Fichte et Schelling cherchent respectivement à dépasser les antinomies kantiennes du point de vue de l'expérience morale et de l'expérience esthétique de l'artiste, Mead mentionne que c'est avec Hegel que ce dépassement se fera de façon plus définitive dans les termes logiques de « l'expérience de la pensée »¹³.

Dans *Movements of Thought in the Nineteenth Century*, Mead rassemble Fichte, Schelling et Hegel en présentant les œuvres respectives de ceux-ci comme une progression dont il voit l'aboutissement fondamental dans la philosophie hégélienne¹⁴. Au travers de sa lecture de Fichte et Schelling, perçus comme des figures incontournables de la transition conduisant de la philosophie kantienne à la philosophie hégélienne, il accorde ainsi une attention particulière à la première forme d'une dialectique de la subjectivité qui y est développée. Aux

¹³ *Ibid.*, p.87.

¹⁴ *Ibid.*, p.86-87.

yeux de Mead, l'idée défendue par l'idéalisme transcendantal kantien, selon laquelle toute tentative de la part du sujet de saisir « la chose en soi » dissimulée derrière l'expérience s'exprime toujours par le biais de contradictions, se retrouvera au cœur du débat que les romantiques entretiendront avec l'idéalisme¹⁵. Dans la philosophie fichtéenne, le problème de l'expérience lancé par Kant prendra de cette façon une direction différente dans l'analyse du rapport entre le moi et le non-moi, où est exposée la dynamique par laquelle la subjectivité est appelée à son développement au sein de la contradiction. En ce sens, la contradiction antinomique de l'expérience subjective n'est plus comprise, comme chez Kant, en tant que limite à la connaissance, mais se trouve plutôt intégrée comme une étape du processus par lequel la réalité prend forme pour le sujet. Mead verra ainsi à l'intérieur de ce principe le premier pas vers une dialectique idéaliste, dans la mesure où la réalité apparaît dans ce contexte comme un processus de développement du soi se réalisant à travers les obstacles et les contradictions. Dans certains passages, il insiste donc sur l'importance de cette position, alors qu'elle est en mesure d'explicitier le processus expérientiel et social au cœur de la nature du soi. À propos de Fichte, il écrit ainsi :

« He can point particularly to the very nature of the self. The self is a type of experience which we attain only by becoming, in a certain sens, not-selves. That is, we cannot get the experience of ourselves as selves except in so far as we take the attitude of another and regard ourselves from that point of view¹⁶. »

Dans la longue discussion de Mead à propos de l'idée fichtéenne du développement processuel de la réalité et du soi, on voit une certaine proximité avec sa propre conception de la conscience de soi comprise comme capacité du sujet à se saisir lui-même en occupant virtuellement le rôle d'autrui. L'idéalisme absolu de Fichte, dans lequel le moi est saisi dans son rapport vis-à-vis d'un non-moi, revêt donc ici une importance particulière alors que, comme nous le verrons plus loin, le béhaviorisme social meadien insistera aussi à plusieurs reprises sur le caractère processuel du soi, de même que sur ses fondements dans l'expérience

¹⁵ *Ibid.*, p.86.

¹⁶ *Ibid.*, p.94-95.

sociale¹⁷. En ce sens, dans l'interprétation générale du mouvement idéaliste auquel se livre Mead, les enjeux qui seront au cœur du projet hégélien occupent déjà une place prépondérante. En effet, Mead insiste à plusieurs reprises sur la proximité qui lie la philosophie de Hegel, qu'il considère comme un penseur romantique à part entière, aux approches de Fichte et de Schelling. Bien qu'il mentionne au passage la critique hégélienne de l'intuition artistique chez Schelling, il souligne de cette façon le caractère profondément romantique de la pensée hégélienne. Si cette étiquette est fortement discutable en raison de l'anti-romantisme dont a rigoureusement fait preuve Hegel à plusieurs reprises, le rapprochement que Mead établit avec ce courant nous est particulièrement significatif¹⁸. En effet, on est ici en mesure de constater de quelle manière, dans la lecture des étapes importantes de la progression de la philosophie romantique jusqu'à Hegel, Mead consacre une partie considérable de son attention sur la genèse d'une réflexion à caractère dialectique dans laquelle les contradictions antinomiques définies par Kant seront perçues comme une partie constitutive de l'expérience subjective.

En tant qu'héritier et figure emblématique du pragmatisme, l'attention témoignée par Mead face à la progression de l'idéalisme allemand peut nous paraître étrange. En effet, le pragmatisme dont il est issu laissera généralement de côté, du moins en apparence, les questions logiques et ontologiques dans sa tentative visant à refonder un système de connaissance décentré par rapport au sujet autoréflexif moderne. Dans cette optique, il est

¹⁷ Il faut ici prendre note que Mead substitue systématiquement le terme de « moi » employé par Fichte par celui de « soi ». Nous verrons plus loin que cette substitution n'est pas sans importance en raison de la distinction particulière que ce dernier établit entre le « moi » et le « soi » au sein de sa psychologie sociale.

¹⁸ Plusieurs arguments pourraient être évoqués contre l'idée selon laquelle Hegel serait un penseur romantique à part entière. À plusieurs égards, on pourrait même avancer que sa philosophie pose une rupture importante vis-à-vis d'un tel mouvement de pensée. À ce sujet, on ne peut ignorer la critique ouverte exprimé par Hegel à l'égard des systèmes de Fichte et de Schelling. (Hegel, G.W.F. 1986. *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, trad. de B.Gilson, Paris: Vrin.). Dans le même ordre d'idée, l'ambiguïté retrouvée chez Mead à propos du romantisme est également manifeste lorsqu'on prend en considération la manière par laquelle Hegel, comme l'illustre dans son ouvrage Jeffrey Reid, s'oppose farouchement au premier romantisme allemand de Schlegel, Novalis et Schleiermacher. (Reid, Jeffrey. 2007. *L'anti-romantisme. Hegel contre le romantisme ironique*, Québec: Les Presses de l'Université Laval.)

justifié de se questionner sur les raisons pour lesquelles Mead portait, comme nous venons de voir, un intérêt marqué à l'égard du mouvement idéaliste et de ses ramifications post-kantiennes. L'accent particulier vis-à-vis de la genèse d'une conception processuelle de la subjectivité sur laquelle il insiste dans son interprétation nous permet de formuler l'hypothèse qu'il voyait déjà dans les développements du romantisme les traces d'une conception innovatrice en mesure de dépasser la philosophie continentale moderne. À cet égard, nous avons vu que dans ses cours de philosophie, Mead mettait l'accent sur la conception fichtéenne de l'expérience du soi dans laquelle la contradiction apparaît comme un stade de développement intrinsèque au sujet. Cette idée, reprise par Schelling du point de vue de l'artiste, représentait à ses yeux une avancée marquante, dans la mesure où elle dévoilait une conception non statique de la réalité et de la subjectivité. Au sujet du parcours philosophique initié par les idéalistes romantiques, il mentionne ainsi :

Passing as we have from Kant over to the Romantic idealists, we proceed from a conception of static forms which are originally given, and which serve as the whole basis of Kant's transcendental philosophy, to an idea of the development of the forms through a process, an evolutionary process¹⁹.

En illustrant comment Mead insiste longuement sur les avancées philosophiques du romantisme par rapport à la philosophie kantienne, on comprend déjà mieux toute la portée que possédaient pour lui les idées développées par Hegel dont il qualifia la pensée de « philosophie de l'évolution ». En effet, son insistance sur les avancées importantes de la pensée romantique, dont Mead voit, rappelons-le, l'accomplissement le plus « complet » dans la philosophie hégélienne, témoigne enfin de la valeur qu'il accordait à une notion centrale chez Hegel : la dialectique.

1.2 Hegel et la question de la dialectique

Philosophie de la conscience et projet spéculatif, l'œuvre hégélienne est traversée par la notion de dialectique qui occupe une place centrale dans l'articulation de celle-ci. À la fois

¹⁹ Mead, G.H. *Movements of Thought in the Nineteenth Century*. op.cit., p.153.

concept et méthode déployés dans l'ensemble de ses ouvrages, la dialectique constitue pour Hegel tout autant un principe d'intelligibilité qu'un mouvement réel des choses du monde. Philosophe s'identifiant grandement aux idéaux de la modernité dont il voit l'essor avec enthousiasme, c'est à l'aide de la logique dialectique qu'il appellera à la reconnaissance du processus de la pensée pour construire une philosophie « où le concept et l'objet correspondent absolument l'un à l'autre, où l'on abandonne le royaume du paraître et où l'on atteint finalement au royaume de la vérité²⁰ ». Devant les oppositions en apparence insurmontables issues du rapport entre le sujet et l'objet, Hegel dévoile comment les contradictions, loin de mener à des apories destructrices, font l'objet d'une « harmonisation » et d'un « dépassement » permettant à la conscience de s'élever vers un niveau supérieur. En exposant le procès dialectique au cœur de l'auto-développement de l'esprit, qu'il associe étroitement à l'idée de liberté, Hegel accorde une place importante à l'expérience du processus de la pensée dans laquelle il est possible d'envisager une synthèse entre le sujet et l'objet. C'est ce mouvement dialectique, qui influença aussi grandement Marx (bien que celui-ci lui confère un sens différent), qui est ainsi au cœur même de sa réflexion philosophique sur l'esprit.

La logique dialectique sous-jacente à l'ensemble du projet hégélien constitue sans doute l'élément de cette démarche qui semble avoir le plus retenu l'attention de Mead. On remarque à cet égard que la lecture qu'il propose de Hegel accorde un intérêt particulier à la force de cette notion. Nous avons vu que dans son interprétation générale de la philosophie romantique, où on retrouve une description de la direction nouvelle que ce courant donna aux antinomies kantienne, qui ne seront plus perçues comme une limite à la connaissance, mais comme des stades de son développement, Mead souligne à de nombreuses reprises le caractère essentiellement processuel et évolutif de cette pensée qu'il qualifiera de « dialectique ». ²¹ En rappelant le développement de la notion de dialectique et sa signification originelle grecque en tant que processus discursif employé par les sophistes,

²⁰Nicolin, F., Pöggeler, O. 1970. « En guise d'avant-propos ». In *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, Paris : Gallimard, p.30.

²¹ Mead, G.H. *Movements of Thought in the Nineteenth Century*. op.cit., p.120-121.

Mead mentionne ainsi la manière par laquelle, dans le romantisme, la réalité se développe par le biais de contradictions vers une vérité.

« The world is continually developing, says the Romantic idealist, by a process which he calls a "dialectic," a process which involves these contradictions, but a process which overcomes them in a continual synthesis²². »

Si, aux yeux de Mead, l'atmosphère romantique est donc dans son ensemble porteuse d'une importante conception processuelle de l'expérience pouvant être qualifiée de dialectique, il souligne toutefois avec justesse comment c'est avec Hegel que cette notion sera véritablement déployée. Mead décrit dès lors la manière par laquelle une telle pensée, en illustrant le mouvement de connaissance du sujet dans son rapport au monde, arrive à dépasser la théorie kantienne qui repose sur une conception du rapport sujet-objet où la chose « en soi » demeure une réalité inaccessible :

« What Hegel insisted upon was that here is a process going on, a subject-object process, and that this process must exhibit the differences which we find in the world as we know it. We cannot simply come back to the assertion that the world is identical with the self that knows it. We must be able to show in the process of knowledge itself the identity which is known to exist between the subject and its object, between the form and the world in which it has to live. Hegel, then, lays greater stress upon the dialectic than Fichte and Schelling. He takes over, so to speak, the antinomies of Kant, those seeming contradictions into which thought was plunged when it tried to transcend the phenomenal world and get over to the standpoint of things-in-themselves²³. »

On remarque de cette façon que dans ses cours de philosophie qu'il dispensa à Chicago, Mead accordait une grande attention au mouvement de la pensée dévoilée par Hegel. En effet, il décrit notamment les principaux éléments au centre de la théorie hégélienne de la connaissance où est illustrée la manière par laquelle, à l'encontre de Kant, « l'opposition entre le sujet et l'objet peut être dépassée par le biais de la reconnaissance de la nature du procès de la pensée²⁴ ». D'une façon encore plus décisive que ses prédécesseurs idéalistes,

²² *Ibid.*, p.122.

²³ *Ibid.*, p.128-129.

²⁴ *Ibid.*, p.129. Je traduis.

Hegel a démontré que les fondements de l'expérience subjective se situent au centre de la réalité. Dans cette perspective, le monde de nos expériences est un monde que nous créons continuellement dans notre pensée, et en ce sens, l'ensemble de la réalité est indissociablement lié au développement de l'esprit. Par conséquent, l'accent accordé par l'idéalisme absolu à la place du soi n'apparaît pas négligeable aux yeux de Mead, puisque cette conception appelle à la reconnaissance même du processus au fondement de l'expérience du sujet.

En illustrant la manière par laquelle Hegel, dans le rapport entre « être », « néant » et « devenir », a ajouté une étape unificatrice à la contradiction, Mead s'attarde aux assises fondamentales de la logique dialectique hégélienne à partir desquelles il est possible d'envisager une synthèse. Dans *La Science de la logique*, Hegel démontre comment la contradiction, loin de conduire à une impasse destructrice, mène à une étape supérieure du développement dans laquelle l'opposition entre deux pôles trouve une médiation harmonisatrice au sein d'un troisième terme²⁵. Ce principe dialectique, illustré à travers la triade selon laquelle l'« être » et le « néant » maintiennent un rapport d'interdépendance contradictoire qui trouve sa négation (comme négation de la négation) dans le « devenir », apparaît donc comme une méthode cherchant à penser l'unité de l'être dans la différence. En d'autres termes, le moment contradictoire qui réside entre le « naître » et le « disparaître » trouve dans ce rapport d'opposition une interdépendance unificatrice dans l'« être devenu ». Dès lors, le conflit se voit conférer un rôle primordial, puisqu'il constitue une phase intrinsèque à tout développement. Partant de ce point de vue, Mead insiste sur l'affinité étroite qui existe entre la philosophie romantique, plus spécifiquement la logique hégélienne, et les théories évolutionnistes qui se développèrent dans le domaine de la vie biologique. Ce rapprochement est significatif dans la mesure où il qualifie une telle pensée de « philosophie de l'évolution », puisqu'elle appelle à la reconnaissance du principe selon lequel « de nouvelles formes émergent des conflits issus de formes anciennes »²⁶. Selon Mead, en exposant un tel processus Hegel se rapprocherait donc à plusieurs égards de Lamarck, dont

²⁵ Hegel, G.W.F. 1979. *La science de la logique*. trad. B. Bourgeois, Paris : Vrin.

²⁶ Mead, G.H, *Movements of Thought in the Nineteenth Century*, op.cit., p.145. Je traduis.

on sait qu'il avait une bonne connaissance de ses écrits, de même que de Darwin, qui publiera l'*Origine des Espèces* près de vingt-huit ans après la mort du philosophe. À ses yeux, la période romantique qui culmine avec Hegel constitue donc l'arrière-plan philosophique dans lequel se développera l'évolutionnisme :

« The process experience, according to these idealists, creates its own forms. Now this has a very abstruse sound, of course; but what I want to call your attention to is that it is nothing but an abstract statement of the principle of evolution. These Romantic idealists were undertaking in the field of philosophical speculation what Darwin and Lamarck were undertaking in the field of organic phenomena at the same period. What the Romantic idealists, and Hegel in particular, were saying, was that the world evolves, that the reality itself is in a process of evolution²⁷. »

Sans surprise, dans *Movements of Thought in the Nineteenth Century*, la section qui succède immédiatement le chapitre portant sur la philosophie hégélienne se consacre ainsi à la généralisation de l'idée d'évolution dans les sociétés. Si les philosophies romantiques de Fichte, Schelling et Hegel vont progressivement exposer la nature dialectique de l'expérience et la nécessité de reconnaître le rôle de la contradiction au cœur de la genèse d'une forme nouvelle, on observe qu'il y a donc pour Mead une correspondance avec la théorie darwinienne dans laquelle est illustrée la nature essentiellement processuelle de toute forme de vie. En effet, les théories évolutionnistes vont appeler à la reconnaissance du processus de développement biologique de la vie dans la nécessité de son adaptation vis-à-vis son environnement. Toujours selon Mead, à l'instar de la logique hégélienne, le vivant peut se maintenir en tant que vivant dans la mesure où il surmonte la contradiction entre lui-même et son environnement. Dans ce contexte, il n'est par conséquent pas surprenant de remarquer que dans l'exposé de la dialectique auquel il se livre, Mead tracera de nombreux parallèles entre la logique développée par Hegel et les principes qui régissent l'évolution de la vie biologique. Or, si comme en témoignent de nombreux passages de sa philosophie de l'histoire, Hegel réservait vraisemblablement une place à l'idée d'évolution dans sa conceptualisation du monde spirituel, certaines nuances doivent toutefois être apportées à

²⁷ Ibid., p154.

l'égard des propos de Mead, alors que la complémentarité de tels principes avec ceux de la philosophie hégélienne de la nature n'est pas aussi facilement envisageable²⁸.

Enfin, on remarque que plusieurs passages montrent bien comment Mead met un accent sur la force explicative de la dialectique développée par Hegel. Mentionnant qu'il s'agit d'une philosophie qui dépasse le cadre d'une théorie de la connaissance, il insiste sur l'idée que cette dialectique peut être appliquée à une multitude de domaines. En effet, en étant en mesure de dévoiler des pistes interprétatives jusque-là insoupçonnées, l'ensemble des phases de la vie humaine peut selon lui être expliqué par une telle logique.

« As he worked it out, Hegel's dialectic is a very abstruse, a very complicated, theory. But it is one which can be applied to every phase of life, and not only the theory of knowledge. It can be applied to the theory of the state, the theory of law, to history, to theology, and, of course, as we have been showing to science. [...] Anything can be explained by this dialectic²⁹. »

Selon Mead, avec Hegel, la pensée philosophique devient une « méthode de pensée » plutôt qu'une recherche des entités fondamentales, et c'est en cela que réside pour lui tout le génie de cette approche dans laquelle sont illustrés les fondements de notre expérience³⁰. Dans cette optique, il mentionne au passage les réflexions intéressantes que Hegel, grâce à sa dialectique, a notamment réussi à dégager sur l'histoire et l'État. Il souligne dans ce contexte le caractère « social » de cette philosophie qui arrive à son avis à offrir une compréhension

²⁸ Cette question mériterait une analyse plus approfondie en raison des réticences que semble avoir exprimées Hegel à l'égard d'une conception évolutionniste de la vie organique. Dans l'introduction de la *Philosophie de la Nature* Hegel qualifia notamment de « pensée vide » l'idée selon laquelle les espèces se développeraient successivement dans le temps. Dans le même sens, il rejette également l'idée que l'humain aurait une filiation avec d'autres formes d'animalité. Évidemment, on sait que, postérieure à Hegel, la théorie darwinienne sur l'origine des espèces était encore inconnue de ce dernier. La question demeure alors ouverte de savoir si le rejet apparent de l'évolutionnisme de Lamarck témoigné par Hegel porte la marque d'une incompatibilité complète entre sa philosophie de la nature et la théorie de l'évolution, ou témoigne plutôt de l'insatisfaction que le philosophe allemand portait à l'égard des avancées de son époque dans le domaine de l'histoire naturelle. Sans se tromper, on peut néanmoins affirmer ici que Mead semble faire reposer le caractère « évolutionniste » de la perspective hégélienne strictement au niveau de la logique dialectique, en faisant abstraction de la *Philosophie de la Nature* dont on ignore s'il avait ou non pris connaissance de son contenu.

²⁹ *Ibid.*, p.143, 150.

³⁰ Mead, G. H. « A new Criticism of Hegelian : Is it Valid ? ». *loc.cit.*, p.87.

intéressante de la genèse des institutions au sein du processus social³¹. À cet égard, Mead reconnaît que la logique dévoilée par Hegel, en raison de son caractère « évolutionniste », représente un point de départ particulièrement puissant à partir duquel plusieurs analyses du développement social verront le jour :

« The Hegelian doctrine was in one sense an evolutionary one. At least it was particularly interested in the development of what we term "self-consciousness," in the process of thinking where that arose. And it was the Hegelian thinkers who turned to the study of human institutions, but they did so on the economic and the political side³². »

L'admiration témoignée par Mead à l'égard de la logique dialectique développée par Hegel peut sembler étonnante. À l'image du pragmatisme dont il se revendique, on sait que, contrairement à la perspective hégélienne, il ne fait pas reposer l'ensemble de sa démarche sur un présupposé logique, mais adopte plutôt comme point de départ un fondement essentiellement naturaliste. L'attention que le sociologue et philosophe américain portait à l'égard de la dialectique prend dans cette optique un caractère bien particulier. En effet, si Mead semblait visiblement avoir un intérêt envers celle-ci, c'est notamment en raison de sa capacité à être transposée dans une compréhension de l'expérience au sein de l'évolution sociale. Néanmoins, bien qu'il insiste sur la grandeur de la dialectique hégélienne qui, malgré un certain succès, a selon lui été marquée par un délaissement ultérieur étonnant de l'intérêt qu'on lui a porté en philosophie, sa réception proprement « pragmatiste » est à notre avis au cœur de la principale critique qu'il sera amené à faire de Hegel. En effet, si nous avons vu comment Mead insiste longuement sur la force de la dialectique qui, en raison de son caractère profondément évolutionniste, peut être appliquée à toutes les phases de la vie, il émettra toutefois de sérieuses réserves à l'égard de son incapacité à rendre compte de la méthode scientifique³³.

³¹ Mead, G.H. *Movements of Thought in the Nineteenth Century*. op.cit., p147-148.

³² Mead, G.H. 1964. « The Definition of the Psychical ». In *On Social Psychology*, Chicago: The University of Chicago Press, p.26.

³³ Mead, G.H. *Movements of Thought in the Nineteenth Century*, op.cit., p143.

1.3 La critique pragmatiste de Hegel par Mead : dialectique et méthode scientifique

Tout comme chez Dewey, où elle occupe une place considérable, la méthode scientifique fait l'objet d'une attention particulière dans la perspective naturaliste meadienne. Dans sa psychologie sociale, Mead souligne comment la méthode scientifique constitue un pilier fondamental propre à l'évolution des sociétés qui, d'une façon similaire aux ajustements observés dans le monde naturel, permettent à celles-ci, par le biais d'un processus de vérification-falsification d'hypothèses, de résoudre les problèmes auxquels elles sont confrontées. Toutefois, selon lui, contrairement à la vie organique, « la science fait de cette méthode d'essai-erreur une méthode consciente³⁴ ». Si, par sa logique, la philosophie hégélienne est en mesure de développer une conception intéressante du développement, elle possède toutefois, à ses yeux, des lacunes importantes dans sa compréhension du processus au cœur d'une telle méthode. De cette façon, en dépit de l'admiration témoignée par Mead à l'égard de la dialectique, la principale critique qu'il fera à Hegel repose sur l'idée que sa dialectique est incapable de réellement rendre compte de l'« attitude scientifique ». Bien qu'il souligne à de nombreuses reprises la force explicative d'une telle logique, il déplorera que la conception hégélienne du progrès de la connaissance n'ait « pas réussi à s'entendre avec la méthode scientifique³⁵ ». Ne rejetant pas l'idée que le développement de la connaissance procède par le biais de conflits appelant à un dépassement, il reproche à Hegel de mettre uniquement l'accent sur l'opposition entre des universaux. Ainsi stipule-t-il que :

« The general criticism of this point is, as I have already indicated, that Hegel assumed that our development, including the development of science, takes place through the conflict of universals, of ideas with each other. Actually, it takes place through the conflicts of universals, or laws, and some particular event, some exception³⁶. »

Pour comprendre le fondement de ce désaccord, il faut rappeler que pour le pragmatisme de Mead, la logique dialectique prend une importance toute particulière dans la mesure où il est

³⁴ Mead, G.H. « The Definition of the Psychical », *loc.cit.*, p.25. Je traduis.

³⁵ Mead, G.H. *Movements of Thought in the Nineteenth Century*. *op.cit.*, p.143. Je traduis.

³⁶ *Ibid.*, p.135.

possible, comme dans le cas de l'évolution de la vie biologique, d'entrevoir ses implications pratiques dans l'expérience. Or, si Hegel a réservé, dans la dernière section de l'*Encyclopédie des Sciences Philosophiques*, une place à la science philosophique, pour Mead il ne s'est néanmoins pas attardé à la démarche inductive procédant par hypothèse dans laquelle l'exception occupe un rôle important. En effet, selon la perspective meadienne, où la réflexion apparaît comme un processus de résolution de problèmes, la méthode scientifique ne procède pas fondamentalement par l'intermédiaire de conflits entre idées universelles, mais plutôt au sein de la confrontation avec des exceptions et des particularités se posant en contradiction avec les lois énoncées. Dans cette optique, en accord avec la dialectique hégélienne, l'hypothèse représente donc une synthèse qui émergerait de la contradiction, mais qui ne serait toutefois pas fondamentalement issue d'un conflit entre universaux. Mead exprime ainsi l'erreur de Hegel comme une mécompréhension de la procédure scientifique et du développement général de la science :

« Hegel undertook to show that advance took place through conflicts between universals, whereas scientific procedure is the result of conflicts between universals and exceptions to them. Hegel undertook to show what the development of science must be, but he made himself ridiculous as a result of certain rash assumptions which he made as to what development of science must be³⁷. »

De cette façon, l'attitude scientifique par laquelle l'hypothèse formulée est mise à l'épreuve par les particularités et les exceptions ne sauraient « être explicitée dans les termes de la dialectique hégélienne³⁸ ». Dans un monde où la méthode scientifique est omniprésente, Mead mentionne enfin qu'une philosophie qui, comme celle de Hegel, n'est pas en mesure d'intégrer celle-ci, est une philosophie qui est « out of place »³⁹. Par conséquent, malgré un certain succès, en raison de l'absence d'une véritable utilité conférée à la méthode

³⁷ *Ibid.*, p.143.

³⁸ *Ibid.*, p.144. Je traduis.

³⁹ « After all, the world is essentially a scientific world; and any philosophy which fails to express, to make use of scientific method, is a philosophy that is out of place. » (*Ibid.*)

scientifique empirique dans cette philosophie, l'influence de Hegel se serait donc selon lui peu à peu effritée⁴⁰.

Plusieurs éléments indiquent que la critique du pragmatisme meadien envers Hegel provient de l'écart considérable entre la signification que prend respectivement la science chez chacun des deux penseurs. Si, en bon pragmatiste, Mead semble ici essentiellement faire référence aux ramifications pratiques de la science inductive dont la progression se fait par le biais d'une dynamique de falsification-validation d'hypothèse, on remarque toutefois qu'elle prend un sens bien différent dans le système hégélien. En effet, découpée en trois grandes sections (la logique, la philosophie de la nature et la philosophie de l'esprit), la science déployée dans l'*Encyclopédie des Sciences Philosophiques* se veut, pour le résumer simplement, un « savoir sur le savoir »⁴¹. Reposant sur une démarche déductive et spéculative, chez Hegel l'objectivité scientifique réside donc dans le discours de la science elle-même qui constitue en quelque sorte son propre objet⁴². Dans ce contexte, on remarque une certaine ambiguïté dans le propos de Mead, alors qu'il est parfois difficile de déterminer à quoi il fait référence, en raison de l'écart important de la signification que prend la méthode scientifique entre les deux auteurs, lorsqu'il fait mention des problèmes qui découlent de la conception de la science chez Hegel. On remarque à cet effet que les reproches qu'il adresse à la perspective hégélienne reposent essentiellement sur l'idée que la dynamique par laquelle progresse la science ne peut être expliquée par les lois de la dialectique.

En dépit et au-delà de cette critique, il semble toutefois possible d'établir une certaine proximité entre la conception meadienne et le projet hégélien, dont la science philosophique appelle notamment à la reconnaissance du processus dialectique au centre de la connaissance. En effet, non sans rappeler le mouvement dévoilé par Hegel, Mead voit dans l'attitude scientifique un principe par lequel la société opère une synthèse où, en réponse aux problèmes auxquelles elle doit faire face, le progrès social prend forme. Dès lors, on peut se questionner si ce processus cognitif qui, dans la perspective de Mead, représente « le

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ Hegel, G.W.F., *Encyclopédie des sciences philosophique*, 3 Vol., trad. B. Bourgeois, Paris: Vrin.

⁴² Reid, Jeffrey. 2001. « Objectivité et discours chez Hegel ». *Philosophiques*, vol. 28, n°2, p.351-367.

processus d'évolution devenu conscient de lui-même ⁴³», ne peut pas, à certains égards, se rapprocher du savoir hégélien dans lequel est dévoilé le mouvement cognitif de la pensée se découvrant elle-même. Comme nous essaierons maintenant de le démontrer, il apparaît envisageable d'établir une connexion entre l'idéalisme absolu développé par Hegel et le béhaviorisme social de Mead qui, à l'instar de plusieurs grandes figures du pragmatisme américain, rejoindra dans une certaine mesure plusieurs des thématiques propres au célèbre philosophe allemand.

1.4 Traces d'une dialectique hégélienne dans le béhaviorisme social de Mead

1.4.1 Idéalisme et pragmatisme

Aux yeux du lecteur plus ou moins initié à la pensée de Mead, il peut sans doute apparaître problématique d'établir un rapprochement entre le béhaviorisme social développé par ce dernier et la philosophie spéculative de Hegel. Après tout, une telle entreprise consiste à mettre dos-à-dos deux pensées qui proviennent de traditions philosophiques bien différentes et qui ne parlent pas du même objet, du moins à première vue. En effet, d'un côté, la philosophie développée par Hegel (1770-1831), qui vouait entre autres une forte admiration à Napoléon, va prendre son essor au tournant du 18^e et du 19^e siècle dans un moment d'ébullition important de la modernité, alors que de l'autre, la psychologie sociale de Mead (1863-1931) verra le jour en plein cœur du développement de la société de masse. De ce fait, en voulant faire cohabiter les philosophies de ces deux penseurs importants, on tente dès lors de lier une perspective issue d'une longue tradition idéaliste, dont l'attention est essentiellement dirigée sur la société moderne bourgeoise, à une approche développée dans la foulée de l'émergence de la société post-moderne de masse. L'écart marquant leurs points de vue respectifs, qui se manifeste tant au niveau méthodologique que sociohistorique, est donc porteur d'une tension épistémique dont on ne peut faire ici complètement l'économie. Comme nous essaierons d'amorcer par l'entremise de la présente réflexion sur la subjectivité,

⁴³ Mead, G.H. *On Social Psychology. op.cit.*, p.2. Je traduis.

une des réponses envisageables face une telle difficulté consiste à illustrer comment d'une certaine façon la philosophie hégélienne devance à plusieurs égards les tendances du mouvement qui caractériseront les sociétés contemporaines. Ainsi, bien que toute lecture cherchant à établir les points de convergences entre l'hégélianisme et le pragmatisme meadien ne puisse complètement se délester de cette tension, on peut malgré tout envisager toute la pertinence d'une telle entreprise de rapprochement, alors que l'on a vu avec Mead que la pensée de Hegel, grâce sa dialectique, anticipe à plusieurs niveaux notre temps.

On ne peut également ignorer le rôle hautement significatif que la pensée allemande élaborée par Hegel joua dans la constitution de la philosophie originale qui verra le jour aux États-Unis, entre 1867 et 1893, et dont Mead constituera l'un des plus forts représentants. On remarque à cet égard l'intérêt considérable porté par la plupart des philosophes américains de l'époque envers l'idéalisme absolu, alors que sous l'impulsion du « mouvement de Saint-Louis », ils s'intéresseront tous de près ou de loin à l'hégélianisme, notamment dans le *Journal of Speculative Philosophy*, où celui-ci faisait l'objet d'une attention particulière⁴⁴. En ce sens, la dette de la philosophie américaine à l'égard de Hegel, qui voyait de façon prophétique en l'Amérique la « terre du futur », ne doit pas être négligée⁴⁵. Si la réception de son œuvre demeure partielle et parfois problématique, chez plusieurs des penseurs américains de l'époque, on ne peut ainsi passer sous silence le rôle de cette philosophie. Elle permit à bon nombre de ces penseurs de s'éloigner de l'idéalisme transcendantal kantien et d'envisager une philosophie de l'expérience capable de saisir le processus dialectique qui unit la pensée à l'action, ce qui leur aida notamment à donner un sens nouveau à l'évolutionnisme darwinien dans le but d'envisager le développement social⁴⁶. Ainsi, l'intuition hégélienne de la dialectique du rapport sujet-objet est partiellement reprise dans le pragmatisme qui pose l'interrelation entre l'action subjective et son résultat objectif comme un élément central de sa préoccupation. Devant un tel constat, on remarque l'émergence récente d'une littérature qui, en abordant le lien entre pragmatisme et hégélianisme, se

⁴⁴ Voir Goetzmann, et H. William . 1973. *The American Hegelians*, New-York: Alfred A. Knopf, p.8-9.

⁴⁵ Hegel, G.W.F, 1900, *Lectures on the Philosophy of History*, New-York, Colonial Press, p.85-87.

⁴⁶ Goetzmann, et H. William. *The American Hegelians*, *op.cit.*, p.14-15.

propose d'évaluer si l'hégélianisme n'a pas en quelque sorte ouvert la voie au développement du pragmatisme. C'est cette direction que prendront notamment une partie des travaux du néo-pragmatisme, chez Terry Pinkard et Robert Brandom entre autres, en évoquant l'idée que, contre toute attente, le pragmatisme serait peut-être un successeur logique de l'idéalisme absolu et que Hegel aurait développé une forme de pragmatisme « avant la lettre »⁴⁷. Bien que ces auteurs conviennent avec les tenants du pragmatisme les moins réceptifs à la position hégélienne, tels que William James et Charles Sanders Pierce, qu'il existe des divergences considérables entre les deux perspectives philosophiques, ils retracent néanmoins la présence de thèmes étonnamment communs entre celles-ci. Si, à première vue, un tel rapprochement peut sembler plutôt inusité, on peut voir qu'à plusieurs niveaux, la conception hégélienne semble rejoindre la thèse pragmatiste selon laquelle c'est dans leur usage que les concepts trouvent en définitive une détermination. En d'autres termes, un retour vers Hegel permettrait notamment d'éclairer l'ensemble du « processus qui consiste à utiliser ces concepts en les appliquant dans la pratique »⁴⁸. Alors que la philosophie de Hegel nous permet de penser le fondement de l'expérience en dévoilant la dynamique propre à notre activité conceptuelle, on remarque qu'une partie des thèmes abordés par cet idéalisme auront un certain écho au sein du pragmatisme meadien, où l'étude de la relation entre l'organisme à son environnement occupe une place centrale.

1.4.2 Le comportement social: conduite sociale et réflexivité

Contrairement à la philosophie hégélienne, la pensée développée par Mead n'est pas traversée par une métaphysique spéculative à partir de laquelle sera érigé l'ensemble de son système. Fondamentalement naturaliste, son approche cherche à donner une explication scientifiquement valable de l'esprit. Son idée maîtresse, fortement influencée par

⁴⁷ Pinkard, Terry. 1998. « Le pragmatisme fut-il le successeur de l'idéalisme ? ». *Philosophie*, no 99, p.20-45. Brandom, Robert. 1998. « Esquisse d'un programme pour une lecture critique de Hegel. Comparer les concepts empiriques et les concepts logiques ». *Philosophie*, no 99, p.63-95.

⁴⁸ Brandom, Robert. 2000. « Quelques thèmes pragmatistes dans l'idéalisme de Hegel : Négociation et administration dans la conception hégélienne de la structure et du contenu des normes conceptuelles ». *Philosophiques*, vol. 27, no2, p.260.

l'évolutionnisme de Darwin, repose sur l'idée que la genèse de la personnalité et de l'esprit prend forme au cours de l'évolution de la vie et de l'activité sociale. S'inscrivant à l'encontre du dualisme cartésien, reconduit d'une certaine manière dans l'opposition hégélienne entre Philosophie de la nature et Philosophie de l'esprit (opposition toutefois médiée chez Hegel par le présupposé de la science de la logique), Mead cherche ainsi à dépasser l'opposition entre l'esprit et le monde naturel en s'attardant à la relation entre l'organisme et son milieu. Sa perspective originale, qu'il désignera lui-même comme un « *béhaviorisme social* », lui a notamment permis d'élaborer une importante théorie du sujet et de la société dans laquelle un accent particulier est mis sur l'expérience sociale en général. La question au cœur de cette préoccupation centrale réside ainsi dans l'étude de l'individu du point de vue de la société, principe qui conduira Mead à accorder une importance fondamentale au rôle du langage et de la communication, qui seront théorisés par l'intermédiaire du concept de geste et de la notion d'interaction médiatisée par des symboles. Sans nier le versant subjectif de toute expérience, il s'attarde essentiellement à la conduite objective, puisqu'il lui apparaît plus efficace de comprendre l'« *intériorité* » à partir de ce qui est plus facilement observable. Voulant dépasser les limites du dualisme entre l'âme et le corps, c'est la relation entre l'organisme et son environnement qui l'intéresse particulièrement. S'il ne cherche pas tant à relier les processus mentaux et leurs fondements nerveux, c'est parce qu'il tente plutôt d'« *expliquer les expériences des individus en partant des conditions où elles se produisent* »⁴⁹. Le programme développé par Mead, qui implique tout de même la prise en compte d'une forme particulière de parallélisme exprimant le lien entre le physique et le psychique, propose ainsi, en retraçant l'acte dans son intégralité, d'étudier l'expérience de l'individu à partir de la dynamique sociale de sa réalisation. En ce sens, si un tel *béhaviorisme* cherche à saisir les mécanismes de la conduite de l'individu, toute l'attention sera portée vers le contexte social sur lequel repose le comportement réflexif qui caractérise la subjectivité humaine. L'analyse élaborée par Mead, dont on retrouve sans doute la synthèse la plus complète dans son

⁴⁹ Mead, G. H. 2006. *L'esprit, le soi et la société*. Paris : PUF, p.127.

ouvrage posthume intitulé *L'esprit, le soi et la société*, cherche donc à comprendre l'expérience de l'individu à partir de sa conduite sociale intériorisée⁵⁰.

Si dans le troisième chapitre nous verrons en détail les modalités au cœur de la conduite sociale et du soi, on peut ici déjà souligner les empreintes hégéliennes que l'on retrouve dans la conception meadienne de l'action réflexive, qui semble à la fois inspirée de l'instrumentalisme de Dewey et de la dialectique de Hegel. En effet, également relevé dans l'ouvrage de Cook, ce double emprunt est bien visible lorsque, dans sa critique de 1901, « A new Criticism of Hegelianism : Is it Valid? », Mead souligne qu'avec Hegel la pensée philosophique devient une « méthode de pensée » plutôt qu'une recherche d'entités fondamentales, et permet en ce sens d'envisager la méthode par laquelle le soi, dans son contenu cognitif et social complet, rencontre et résout ses difficultés :

« Hegelianism is not simply a metaphysical system that substitutes the category of the subject for that of substance. The consistent application of this principle, already given in Kant "transcendental ego," distinguishes Hegel's system from those that preceded it. But, what is more of importance, though it flows legitimately from this, is that with Hegel, philosophy becomes a method of thought rather than a search for fundamental entities. [...] If philosophy is not a formulation of entities, if it is not in search of being, but is a statement of the method by which the self in its full cognitive and social content meets and solves its difficulties, there is no more of an epistemological problem in the case of other minds than of other bodies⁵¹. »

De cette façon, on voit déjà ici comment, pour Mead, la philosophie hégélienne peut être reprise d'un point de vue « naturaliste » et nous permettre d'appréhender la dynamique qui est propre à la conduite de l'individu dans son rapport à son environnement social. Il ne semble donc pas ici exagéré d'affirmer que la logique dialectique développée par Hegel occupe une place non négligeable au sein du pragmatisme de Mead. En effet, nous avons vu que pour le sociologue américain, qui insiste sur la nature processuelle de l'« acte social », le processus évolutif par lequel l'auto-découverte du soi se réalise peut-être envisagé dans les

⁵⁰ *Ibid.*, p.96.

⁵¹ Mead, G. H. 2006. « A new Criticism of Hegelian : Is it Valid ? ». *loc.cit.*, p.87-96.

termes de la dialectique développée par l'idéalisme « romantique »⁵². Reprenant une partie de la discussion amorcée par Dewey dans son article « The reflex arc concept in psychology », où est présentée l'idée que la sensation apparaît toujours à la conscience sous la forme d'un « problème », Mead défend ainsi l'idée générale que la pensée réflexive commence toujours avec la présence de conflits ou d'obstacles. Ainsi, selon lui, toute réflexivité a pour origine la recherche d'une solution face à un problème qui se dresse devant la poursuite d'une action. Dans cette optique, la structure de la conscience réflexive résiderait dans la capacité à adopter différentes perspectives afin de pouvoir procéder à un ajustement dans les rapports entre l'organisme et son environnement. Se référant aux découvertes de Hegel, dans son essai « Suggestions toward a theory of the philosophical disciplines », Mead qualifiera par conséquent de fondamentalement dialectique la dynamique retrouvée au cœur de l'« acte intelligent »⁵³.

1.4.3 Mead penseur dialectique.

Malgré les frontières qui séparent l'idéalisme et le pragmatisme, on constate que Mead semble avoir été significativement marqué par la pensée romantique qui culminera selon lui avec Hegel. Lorsque Dewey mentionne, en dépit de ses nombreuses réserves, qu'il a « sauté à travers Hegel en apportant une partie de son cerveau »⁵⁴, il évoque implicitement l'idée d'une certaine filiation entre son propre horizon pragmatiste et l'idéalisme absolu. Dans un même ordre d'idées, de nombreux éléments nous permettent de croire que non seulement Mead, fortement influencé par Dewey, fut un lecteur assez attentif de Hegel, mais que son béhaviorisme social porte également à plusieurs endroits les empreintes de cette influence. En ce sens, plusieurs des élèves de Mead qualifièrent sa pensée comme émergeant tout droit

⁵² Mead, G.H. *Movements of Thought in the Nineteenth Century*. op.cit., p.63.

⁵³ Mead, G.H. 1900. « Suggestions toward a theory of the philosophical Disciplines ». *Philosophical Review*, 9, p.17.

⁵⁴ Cité dans Westbrook, Robert B. 1991. *John Dewey and American Democracy*. Ithaca: Cornell University Press, p.14. Je traduis.

« out of the school of Hegel »⁵⁵. Tout comme Hegel, l'une des préoccupations majeures de Mead consistait à élaborer une démarche en mesure d'envisager le développement de l'esprit. Bien que l'esprit prenne chez Mead une direction qui diffère de celle précédemment retrouvée au sein de l'idéalisme absolu, plusieurs éléments indiquent néanmoins que, fortement inspiré par Darwin, Mead voyait dans le mouvement romantique une philosophie de l'évolution qui, d'une certaine manière, se rapprochait de ses propres préoccupations. Son béhaviorisme social, où une attention particulière était accordée à la relation liant l'individu à l'expérience sociale, le conduisit à porter un vif intérêt envers les philosophies qui, comme celle de Hegel, mettaient l'accent sur le processus dialectique au cœur de la pensée. S'il demeure difficile d'évaluer avec précision l'impact que la philosophie hégélienne laissa chez lui, en élaborant une approche où la genèse du soi et de l'esprit sont conçus dans leur appartenance constitutive à l'évolution sociale, on constate que, en dépit de l'assise naturaliste de Mead, une certaine proximité peut donc être établie entre son approche et la philosophie de Hegel, dont il vantait le caractère processuel et évolutionniste.

Nous avons précédemment souligné de quelle manière Mead insiste à plusieurs reprises sur l'importance du processus au cœur de l'acte de connaître dévoilé par Hegel. En regardant de plus près certains des principes centraux de son pragmatisme, on peut donc émettre l'hypothèse, également soutenue par Hans Joas, selon laquelle Mead a utilisé les outils conceptuels spéculatifs issus des réflexions hégéliennes, tout en les mettant en relation avec le concept biologique de la vie, afin d'élaborer une théorie sociale de la construction du soi⁵⁶. À l'instar de Dewey qui hérita de Hegel une conception souvent similaire de la philosophie, les nombreux commentaires de la part de Mead témoignent de l'importance qu'il accordait à la logique dialectique. Comme le souligne également Cook, on sait que Mead voyait en celle-ci la capacité de rendre compte de la dynamique par laquelle les objets de la pensée sont constamment sujets à une reconfiguration dans l'expérience⁵⁷. Ne reposant pas sur une

⁵⁵ Joas, Hans. 2007 (1980). *George Herbert Mead : Une réévaluation contemporaine de sa pensée*. Paris : Economica, p.52.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ Cook, Gary A. 1993. *G.H. Mead: The making of a Social Pragmatist*. Chicago: University of Illinois Press, p.39.

conception de l'expérience fixe, on remarque ainsi que la dialectique de l'être dévoilée par Hegel trouvera à l'intérieur de l'analyse meadienne de la conduite sociale, dans laquelle le « conflit » et l'ajustement occupent des rôles centraux, une expression relativement analogue. Dans son ouvrage sur le philosophe américain, Cook soutiendra dans cette optique que Mead ne se serait jamais significativement éloigné de la dialectique hégélienne dont on voit bien l'empreinte dans sa conceptualisation de la méthode réflexive, scientifique et expérimentale propre à l'intelligence humaine⁵⁸. En ce sens, la dette de Mead à l'endroit de la logique dialectique est particulièrement manifeste dans la notion de « socialité » développée dans *Philosophy of the Present*⁵⁹. Utilisée pour désigner une situation dans laquelle un événement est à la fois présent dans l'ordre ancien et nouveau, la « socialité » représente une façon d'expliquer l'émergence d'une nouveauté comme un phénomène contenant en lui-même toujours une partie de ce qui lui précède. En illustrant la dynamique par laquelle il y a production d'un ajustement par rapport à ce qui est antérieur, on remarque que cette idée, démontrant le caractère « conservant » de la transformation, n'est pas sans rappeler l'idée de synthèse propre à la logique hégélienne. Ainsi, contrairement à Peirce, dont la rupture avec le système hégélien et sa logique sera plus prononcée, on peut voir que Mead assumait pour une large part l'héritage du philosophe allemand et développa en ce sens une approche pouvant à plusieurs égards être qualifiée de dialectique.

Comme le souligne avec justesse David Miller, même si Mead fera part de ses réticences vis-à-vis de la philosophie hégélienne de l'histoire, de même que de son incapacité à rendre compte de la méthode scientifique, plusieurs de ses conceptions, telles que les notions d'ajustement, de conflit et de développement du soi, semblent donc avoir fortement été inspirées par l'idéalisme absolu hégélien et sa logique⁶⁰. En ce sens, si le titre même de l'ouvrage posthume de Mead, *L'esprit, le soi et la société*, illustre la dynamique triadique qui traverse l'ensemble de son œuvre, nous verrons dans les prochains chapitres comment le caractère fondamentalement dialectique de la théorie meadienne du soi nous permet

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ Mead, G.H., 2002(1931). *The Philosophy of the Present*. New-York: Prometheus Books.

⁶⁰ Miller, David L. *Self, Language, and the World*. op.cit., p.xxi.

d'envisager son rapprochement étroit avec la conception de la subjectivité retrouvée au sein de la phénoménologie de Hegel.

CHAPITRE II

LA STRUCTURE DIALECTIQUE DE LA SUBJECTIVITÉ INDIVIDUELLE I : L'ESPRIT SUBJECTIF COMME PROCESSUS DE RÉALISATION DE L'ESPRIT HUMAIN CHEZ HEGEL

Le projet philosophique élaboré par Hegel constitue sans doute l'une des perspectives les plus originale et ambitieuse de l'histoire de la philosophie. Entreprise que plusieurs ignoreront en raison de sa teneur métaphysique et de son aridité, elle repose sur la tentative d'élaborer un système dans lequel on pourrait dégager de la science philosophique une « vérité ultime » qui, en dépit des interprétations théologiques que certains néo-hégéliens en feront, ne doit toutefois pas être strictement envisagée comme une substance divine transcendante. Si l'absolu se manifeste d'abord à la conscience sous des formes divines, la force de cette pensée réside dans la découverte du mouvement qui anime le savoir, dont le point culminant serait une connaissance non conditionnée du réel. Héritier et représentant par excellence de la tradition idéaliste allemande, Hegel, entretenant un dialogue constant avec la philosophie de Kant, vise à élaborer une théorie capable de se dégager des limites posées par les philosophies de l'entendement qui le précèdent, en repensant la relation entre le sujet et l'objet. Ne recherchant pas à établir les garanties fondamentales de l'expérience et les catégories qui lui seraient aprioriques, ce dernier propose ainsi plutôt de mettre l'accent sur la dialectique de l'être. Dans l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*, esquisse générale de son système qui en tant que manuel scolaire accompagna Hegel dans le cadre de sa tâche professorale, on s'aperçoit de l'immensité du projet auquel aspirait le philosophe allemand. Divisé en trois grandes parties, la première traitant des doctrines de l'être, de l'essence et du concept (logique et métaphysique), la seconde de la mécanique, de la physique et de l'organique (philosophie de la nature), et la dernière de l'esprit subjectif, objectif et absolu (philosophie de l'esprit), cet ouvrage qui, selon l'aveu même de son auteur, synthétise mieux

sa pensée que la *Phénoménologie de l'Esprit*, témoigne bien de toute la complétude du système auquel il aspirait⁶¹. En effet, le système hégélien expose minutieusement la façon par laquelle l'absolu se présente d'abord sous sa forme abstraite dans la logique, pour se matérialiser comme nature, et finalement se retrouver lui-même en tant qu'esprit.

Au-delà des considérations métaphysiques au cœur de son système, est déployée chez Hegel une théorie de la subjectivité dont l'enseignement apparaît encore aujourd'hui d'une pertinence étonnante. Préoccupation dont on voit la première véritable formulation lors des premiers chapitres de sa célèbre *Phénoménologie de l'Esprit*, où il retrace le chemin des différentes figures de la conscience, la question de la subjectivité trouve une élaboration beaucoup plus complète et systématique dans la *Philosophie de l'esprit*, troisième et dernier volume de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*, au sein de laquelle la phénoménologie ne représente qu'une des parties. Séparé respectivement entre l'esprit subjectif, l'esprit objectif et l'esprit absolu, cet ouvrage fait l'examen des différentes étapes du processus dialectique par lequel l'esprit se libère de son extériorisation dans la nature pour revenir en lui-même. Longtemps délaissée par les différentes études hégéliennes, c'est dans la *Philosophie de l'esprit* que l'on retrouve ainsi, dans la section portant sur l'esprit subjectif, le cheminement dialectique des diverses étapes constitutives à la réalisation de l'esprit dans la conscience humaine. Dès les premières lignes de l'ouvrage, l'auteur décrit le but d'une telle philosophie comme étant non pas la connaissance particulière de soi, mais « la connaissance de ce qu'il y a de vrai dans l'homme »⁶², c'est-à-dire du processus par lequel l'esprit atteint sa véritable infinité. Le philosophe mentionne à cet égard que « la connaissance de l'esprit est la plus concrète » et « par conséquent la plus haute et la plus difficile »⁶³. Critiquant fortement la manière par laquelle on appréhende trop souvent l'esprit comme une réalité achevée, statique et rigide, Hegel met l'accent sur la nécessité de considérer les faits psychologiques comme un développement marqué par une « détermination progressive »⁶⁴.

⁶¹ Nicolin, F., et Pöggeler, O. « En guise d'avant-propos ». *loc.cit.*, p.30-31.

⁶² Hegel, G.W.F. *Philosophie de l'esprit. Encyclopédie des sciences philosophiques*, *op.cit.*, p.175.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *Ibid.*, p.183-184.

En ce sens, plusieurs passages illustrent bien la manière par laquelle la subjectivité ne doit pas être saisie comme une substance figée présumée :

La manière de considérer [les choses] psychologique, par ailleurs habituelle, indique, sur le mode du récit ce qu'est l'esprit ou l'âme, ce qui arrive à celle-ci, ce qu'elle fait ; de telle sorte que l'âme est présumée comme sujet tout achevé, où des déterminations de ce genre viennent au jour seulement comme des extériorisations à partir desquelles on doit connaître ce qu'elle est [...].⁶⁵

De ce fait, l'approche proposée par Hegel entend au contraire appréhender chaque degré du processus de la marche de l'esprit, dont la visée a pour objectif « de se faire et de devenir pour lui-même ce qu'il est en soi »⁶⁶. Dans l'exposition des étapes du déploiement de l'esprit subjectif résident ainsi plusieurs des intuitions fondamentales sur la psyché humaine. De nombreuses remarques illustrent de cette façon l'attention particulière accordée par le philosophe allemand à l'égard de différents thèmes tels que l'hypnose, la folie, les maladies de l'âme et l'inconscient. Comme en témoigne l'intérêt récent de plusieurs commentateurs, dans les passages sur l'esprit subjectif, on retrouve également la présence d'une intuition psychanalytique fondamentale⁶⁷. Alors que l'esprit objectif représente la sphère du droit, de la morale et du politique (ou de ce que Hegel appelle l'éthicité), dans le cadre de notre réflexion, ce sont par conséquent les considérations retrouvées dans la discussion entourant l'esprit subjectif, domaine de l'âme et de la conscience, qui posséderont pour nous une importance particulière.

Succédant immédiatement l'exposé sur *Philosophie de la nature*, deuxième tome de l'*Encyclopédie*, l'esprit subjectif recoupe l'entière du champ psychologique de la vie individuelle. Également séparé en trois parties, nombre emblématique au sein de l'œuvre hégélienne, qui traduit bien la nature profondément dialectique de sa pensée, c'est dans cette sphère que Hegel retrace notamment le chemin constitutif du sujet vers l'acquisition d'une conscience de soi. Défini comme le moment où la particularité du développement de l'esprit

⁶⁵ *Ibid.*, p.184.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ Voir notamment Mills, Jon. 2002. *The Unconscious Abyss*. New-York: State University of New-York Press.

est « d'être sous la forme de la relation à lui-même, de [devenir] à l'intérieur de lui-même la totalité idéale de l'idée⁶⁸ », les étapes de sa réalisation font respectivement l'objet d'une « anthropologie », d'une « phénoménologie » et d'une « psychologie »⁶⁹. Alors que la section sur l'anthropologie se présente comme une étude de l'âme où l'esprit demeure dans son immédiateté (en soi), et que celle sur la phénoménologie, qui reprend plusieurs éléments précédemment illustrés dans la *Phénoménologie de l'esprit*, s'attarde à décrire le chemin de la réalisation de la conscience en tant qu'instance médiatisée (pour soi), la dernière partie est de son côté consacrée à l'esprit « se déterminant en lui-même⁷⁰ ». En retraçant les divers moments du développement de l'esprit subjectif, nous verrons comment la perspective hégélienne permet d'envisager la dynamique dialectique retrouvée au cœur de la constitution du sujet dans le passage progressif qui le conduit de la naturalité immédiate à l'acquisition d'une conscience de soi pleine et entière, caractéristique fondamentale propre à la subjectivité humaine.

Lors du chapitre précédent, nous avons montré que plusieurs éléments de la logique dialectique déployée par Hegel ont marqué significativement le développement de la pensée de Mead, chez qui elle laissa vraisemblablement plusieurs traces. Par une lecture attentive des modalités de réalisation de l'esprit subjectif, que nous mettrons par la suite en parallèle avec la théorie meadienne du soi, nous verrons que c'est au niveau de sa conception de la structure constitutive de la subjectivité individuelle que l'empreinte hégélienne trouva l'une de ses expressions les plus fondamentales chez le penseur américain.

⁶⁸ Hegel, G.W.F., *Encyclopédie des sciences philosophique en abrégé*, op.cit., p.353.

⁶⁹ Il faut noter que le terme « psychologie » prend chez Hegel une signification différente de celle qu'on lui réserve couramment aujourd'hui. Si, de nos jours, ce terme désigne la science qui vise à la connaissance des faits psychiques et possède une forte connotation clinique, dans les écrits hégéliens il prend un sens beaucoup plus large qui, bien que l'on puisse affirmer qu'il recoupe lui aussi partiellement la question des maladies de l'âme, signifie essentiellement « l'étude de la conscience ». Ce dernier résume ainsi l'objet de la psychologie comme « l'esprit se déterminant en lui-même, comme sujet pour lui ». (*Ibid.*, p.355)

⁷⁰ Hegel, G.W.F., *Philosophie de l'esprit*, op.cit., p.183.

2.1 De « l'immédiateté » naturelle à la conscience : l'âme

L'esprit subjectif expose une conception spéculative tout à fait originale dans laquelle la genèse de la subjectivité est retracée étroitement dans la dynamique complexe par laquelle celle-ci prend progressivement forme dans sa « libération » vis-à-vis de la nature. Vouant une admiration aux écrits aristotéliens sur l'âme trouvés dans le *De Anima*, Hegel dit que l'âme représente un moment essentiel à la réalisation de l'esprit subjectif. Étape du développement de l'esprit qualifiée d'« esprit-nature », elle constitue le passage dans lequel l'individualité entreprend son affranchissement partiel de la nature pour se diriger vers la conscience. En ce sens, l'âme apparaît comme un élément fondamental à la constitution de la subjectivité alors que, selon l'expression même employée par Hegel, « dans l'âme s'éveille la conscience⁷¹ ». Moment dans lequel « la conscience se pose comme [une] raison, qui s'est immédiatement éveillée en la raison qui se sait⁷² », l'âme, qui n'est pas encore le lieu dans lequel le sujet trouvera une pleine réalisation, représente une prédisposition incontournable au développement du soi. À l'instar de l'ensemble des divisions retrouvées au sein de l'œuvre hégélienne, le chemin de l'âme vers la conscience trouve également son expression par le biais d'une dynamique triadique dans laquelle celle-ci se pose respectivement comme « âme naturelle », « âme qui ressent », et finalement comme « âme effective ». C'est uniquement au terme de cette dialectique qu'il peut nous être possible d'envisager le passage de l'immédiateté naturelle vers une première forme de médiation dans la conscience.

2.1.1 L'âme naturelle

Dans la première partie de la *Philosophie de l'esprit*, la question du passage dialectique par lequel la nature devient esprit prend une place importante, puisque le premier élément abordé par l'anthropologie hégélienne est le développement de l'âme dans son interaction avec la naturalité. L'âme, dont il est ici question, n'est pas une entité, elle est un « esprit fini » qui, encore fortement ancrée dans des déterminations naturelles, ne représente à ce stade que la

⁷¹ *Ibid.*

⁷² *Ibid.*

possibilité de l'esprit. Alors que la nature est fondamentalement caractérisée par son immédiateté, l'âme, lieu de médiation entre la nature et l'esprit, apparaît essentiellement comme naturalité de l'esprit. Aussi qualifié de « sommeil de l'esprit ⁷³ », dans l'âme, l'esprit apparaît d'abord « en soi », c'est-à-dire dans son immédiateté singulière. De cette façon, selon l'anthropologie hégélienne, l'esprit subjectif se manifeste en premier lieu comme « âme naturelle ». À ce niveau, la subjectivité est une instance en puissance qui n'a pas encore trouvé son épanouissement. Elle n'établit pas encore de distinction entre ce qui est de l'ordre du subjectif et de l'objectif, elle ne fait encore qu'un avec la nature. L'individualité demeure dans un rapport non médiatisé qui ne comporte pas encore la réflexivité propre à l'être conscient de lui-même. Dans cette immédiateté, l'être rencontre différentes formes de déterminations naturelles face auxquelles il demeure dans une certaine « passivité ». Pour Hegel, l'âme ne se rapporte donc pas ici à ses déterminités comme à des objets extérieurs; elle les possède en elle comme qualités naturelles et les vit dans l'immédiateté de la sensation, ainsi que dans les changements naturels.

Dans cette première étape de l'accomplissement de l'esprit subjectif, la philosophie hégélienne insiste donc sur la naturalité de l'âme. En effet, à l'encontre de plusieurs acceptations courantes qui voient en elle le caractère spirituel et absolument unique de la subjectivité humaine, Hegel dévoile le profond enracinement de l'âme dans la corporéité. L'âme dont il est ici question est encore largement indéterminée et sans conscience; elle est « esprit-nature ». Dans cette optique, elle possède plusieurs similitudes avec la subjectivité animale, puisqu'elle entretient un rapport non médiatisé avec les déterminités naturelles qui l'habitent, telles que l'altération des saisons, le changement entre la veille et le sommeil, puis les sensations. Si, à ce stade, on ne retrouve pas encore réellement la cime de l'intériorité subjective proprement humaine, on voit, dans cette conception de l'âme, où l'emprise physiologique demeure forte, une anticipation tout à fait originale de la psychanalyse. En effet, appelant au développement d'une « physiologie psychique » traitant des connexions entre les affects et la corporéité, dans les passages portant sur l'âme naturelle, Hegel fait

⁷³ *Ibid.*, p.185.

mention de la traduction corporelle que prennent certaines déterminations spirituelles telles que les affects. Il insiste ainsi sur l'importance de donner une interprétation de la connexion liant l'organisme biologique et le spirituel :

Le système du sentir intérieur, dans sa particularisation qui se traduit corporellement, mériterait d'être développé et traité dans une science propre, — une physiologie psychique. [...] Les viscères et organes sont considérés, en physiologie, comme des moments seulement de l'organisme animal, mais ils forment en même temps un système de la traduction corporelle du spirituel et reçoivent de ce fait une tout autre interprétation.⁷⁴

En ce sens, on voit bien comment en appelant à la reconnaissance du « système du sentir intérieur », la conception hégélienne sur l'âme devance certaines des problématiques au cœur de la réflexion psychanalytique qui, comme on le sait, accorde une importance particulière à la dynamique entre la dimension pulsionnelle et organique de l'être humain et, de l'autre, ses processus psychiques.

2.1.2 L'âme qui ressent

Aux yeux de Hegel, les sensations apparaissent d'abord comme immédiates et non développées. Il stipule qu'elles sont des « déterminations singulières et passagères, des variations dans la substantialité de l'âme ⁷⁵ ». À cette immédiateté du sentir propre à l'âme naturelle s'ajoute toutefois une articulation importante dans laquelle une première forme d'intériorité subjective voit le jour. Moment intermédiaire de la dialectique qualifié d'« âme qui ressent », dans celui-ci l'individu n'apparaît plus comme étant simplement naturel, mais se définit plutôt comme une « idéalité simple », une « subjectivité du sentir »⁷⁶. L'âme établit une première différence en elle-même alors que, n'étant plus directement plongée dans les sensations extérieures, elle apparaît désormais comme une totalité sentante. Plutôt qu'être simplement absorbée par les sensations, elle prend ainsi possession de ses expériences en

⁷⁴ *Ibid.*, p.197-198.

⁷⁵ *Ibid.*, p.197-198.

⁷⁶ *Ibid.*, p.199.

posant à l'intérieur d'elle-même les différentes déterminations naturelles comme des sentiments lui étant propres. L'individualité ne se pose pas encore comme conscience de soi; elle est, pour reprendre l'expression du philosophe, un « tout pur intuitionner sans conscience⁷⁷ » dans lequel la corporéité immédiate a été supprimée et sur lequel s'appuiera éventuellement la conscience. Si l'âme arrive ici à un « sentiment de soi » dans lequel l'individualité se différencie en elle-même dans le sentir, pour Hegel, le moment de l'« âme ressentante » n'est par conséquent pas encore le lieu d'un sujet réfléchi en lui-même. Dévoilant la dynamique propre au passage de l'« âme naturelle » vers « l'âme qui ressent », Hegel entend ainsi nous faire voir comment l'âme transige d'une individualité purement naturelle et immédiate vers une première forme d'intériorité qui, en tant qu'elle éprouve des sentiments, se différencie en elle-même dans la détermination des sensations. À ce stade du développement de l'esprit, l'individualité ne pose donc encore une différence entre elle et le monde qui l'entoure, elle demeure dans une « immédiateté » qui, dans son rapport au sensible, arrive toutefois à opérer une première séparation en elle-même. Hegel mentionne ainsi que « ce qui est différencié par elle n'est pas encore un objet extérieur, comme dans la conscience, mais ce sont les déterminations de sa totalité sentante⁷⁸ ». De cette façon, cette première séparation que l'âme opère en elle-même lui permet de se distinguer de sa corporéité immédiate, étape incontournable du chemin permettant à l'individualité de s'élever progressivement vers un premier stade de la conscience.

En tant qu'« âme qui ressent », l'individualité n'est plus simplement tournée vers les sensations extérieures, mais devient « intérieure ». Les sensations apparaissent ainsi comme le produit de l'individualité qui pose celles-ci comme étant les siennes. Par conséquent, on peut ici affirmer que l'« âme ressentante » est au cœur même de la capacité subjective à vivre toute expérience sensitive. En se posant comme une intériorité se réappropriant ses sensations, l'âme apparaît comme une instance négative qui, supprimant virtuellement ce qui lui est extérieur, représente selon Hegel un « puits sans détermination, dans lequel tout cela

⁷⁷ *Ibid.*, p.214.

⁷⁸ *Ibid.*, p.201.

est conservé sans exister ⁷⁹». À cet égard, ces affirmations conduiront certains à voir dans ce stade de l'esprit subjectif, où apparaît une première intériorité simple, les fondements d'un Moi inconscient. C'est notamment la thèse défendue par Jeffrey Reid qui, interprétant l'âme hégélienne comme un inconscient, insiste sur l'idée que cette subjectivité du sentir constitue un « Moi entendu comme une forme (vide) de négativité pur et un monde souterrain inconscient ». Dans cette perspective, l'âme qui, rappelons-le, est esprit « en soi », constitue ainsi une intériorité simple, présente en nous-mêmes dans la médiation de la conscience, dans laquelle se logerait « une richesse infinie de déterminations du sentir », de « représentations », de « connaissances » et de « pensées » ⁸⁰. Dans cette optique, l'« âme ressentante », pour laquelle le Moi conscient apparaît comme un monde intérieur lui échappant, serait la source de la scission du sujet dans lequel s'enracinent parfois différentes pathologies. Dans un passage, qui évoque une fois de plus sa forte intuition de la psychanalyse, Hegel évoque ainsi les possibilités de régressions enfouies dans cette intériorité simple :

Il arrive, dans des maladies, que reviennent au jour des représentations, des connaissances, que l'on dit oubliées depuis de nombreuses années, parce qu'elles n'avaient pas, pendant un si longtemps, été amenées à la conscience. Nous n'étions plus en leur possession ; il se peut que nous n'accédions pas non plus, du fait d'une telle reproduction survenue dans la maladie, à leur possession dans l'avenir, et pourtant elles étaient en nous et demeurent encore en nous dans l'avenir. Ainsi, l'homme ne peut jamais savoir combien de connaissances il a *en lui-même*, en fait, bien qu'il les ait oubliées ; - elles n'appartiennent pas à son effectivité, pas à sa subjectivité comme telle, mais seulement à son être étant en soi. ⁸¹

De cette manière, on remarque la raison pour laquelle, dans la section de l'esprit subjectif portant sur l'âme, on retrouve plusieurs passages où est évoquée la question des « maladies de l'âme ».

⁷⁹ *Ibid.*, p.200.

⁸⁰ Reid, Jeffrey. 2004. « Hegel et la maladie psychique – Le cas Novalis ». *Science et Esprit*, 56/2, p.189-202.

⁸¹ Hegel, G.W.F. *Philosophie de l'esprit*, op.cit., p.200.

C'est dans l'habitude, que Hegel qualifie de « mécanisme du sentiment de soi », que l'être arrive à briser partiellement l'immédiateté de la corporéité et à réduire la particularité des sentiments en les faisant advenir comme une « immédiateté posée par l'âme⁸² ». L'habitude représente de cette façon une « intégration formatrice » dans laquelle l'individualité acquiert une certaine libération face aux déterminations sensibles dont elle est affecté. Dans la *Philosophie de l'esprit*, on retrouve à cet égard l'exposé des différentes formes de sa manifestation telles que la négation des sensations immédiates par l'endurcissement vis-à-vis de sensations extérieures, comme la chaleur ou le froid, de même que l'indifférence à l'égard de la satisfaction des désirs et des tendances⁸³. Pour Hegel, l'habitude s'élève comme un « savoir-faire » au sein duquel l'âme établit une séparation avec sa naturalité immédiate, tandis que « la corporéité est rendue perméable et constituée en instrument⁸⁴ ». L'habitude devient ainsi un rouage important de l'âme où s'appuiera l'ensemble des activités de l'esprit. Idée qui trouvera un développement similaire dans la conception meadienne, nous le verrons plus loin, elle constitue un « acte inconscient » de l'âme dans lequel une multitude de déterminations, de sensations et d'actions (se tenir debout, regarder ou respirer par exemple); seront regroupées, afin de permettre le développement d'une pensée libérée des multiples exigences de la naturalité immédiate. Enfin, Hegel mentionne que c'est « seulement grâce à cette habitude que, moi, j'existe pour moi en tant que pensant⁸⁵ », puisque celle-ci réduit les déterminations naturelles pour les poser comme une « immédiateté de l'âme ». À ce niveau de l'esprit subjectif, le sujet arrive donc au développement d'un « sentiment de soi » dans lequel, bien que le spirituel ne se soit encore véritablement distingué de la corporéité, il s'éveille « au jugement au-dedans de soi⁸⁶ ».

⁸² *Ibid.*, p.215.

⁸³ *Ibid.*, p.216.

⁸⁴ *Ibid.*, p.217.

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ *Ibid.*, p.210.

2.1.3 L'âme effective

Dans l'habitude du sentir, l'âme se hisse à un degré supérieur de développement et s'approprie sa corporéité en la posant comme son extériorité. Selon Hegel, ce développement important permet finalement à l'âme d'être « effective », moment synthétique de la dialectique de l'âme où la corporéité apparaît comme une extériorité à la fois unie et soumise à l'intériorité subjective. Si pour l'anthropologie hégélienne l'âme est d'abord non séparée de sa détermination naturelle et établit, en se posant comme une « âme qui ressent », une séparation dans laquelle apparaît une première forme d'intériorité simple, dans l'habitude l'âme se hisse à un degré de développement où il y a une « insertion formatrice de l'âme en sa corporéité ⁸⁷ ». Ainsi, comme écrit le philosophe allemand, dans l'habitude du sentir se produit un « éveil supérieur de l'âme au Moi ⁸⁸ » alors que la naturalité est non plus subie telle une puissance extérieure, comme dans le cas de « l'âme naturelle » par rapport aux sensations immédiates, ou encore niée par l'intériorité simple de l'âme « ressentante », mais consumée de telle sorte que l'être se réalise de façon effective dans sa corporalité. Évoquant au passage l'importance de la main chez l'humain, à la toute fin de la section portant sur l'âme, Hegel évoque donc l'apparition d'un Moi où le corps devient de plus en plus, notamment par l'exercice de la répétition et de l'habitude, une propriété de l'âme qui a conquis la corporéité pour en faire son instrument. L'âme s'étant approprié sa corporéité est finalement en mesure de se rapporter à la totalité de ses déterminations naturelles comme un monde extérieur à elle et, réfléchissant en elle-même, arrive finalement à émerger sous une première forme de conscience.

En montrant le chemin dialectique qui conduit l'âme de la pure « détermination naturelle » jusqu'à la conscience, on remarque enfin que Hegel ne situe donc pas la subjectivité comme quelque chose qui serait *a priori* acquise dans l'âme. De cette manière, il définit ainsi l'âme comme le lieu de transition où la subjectivité humaine, contrairement à l'animalité qui demeure plongée dans la sensation et dans le sentiment de soi, se dégage progressivement de

⁸⁷ *Ibid.*, p.517.

⁸⁸ *Ibid.*, p.220.

la naturalité immédiate pour culminer, au terme de son parcours dialectique, au façonnement complet de sa corporéité devenue sa véritable propriété. Grâce à cet éveil progressif de l'âme au travers de sa naturalité immédiate, son sentiment et son effectivité, l'individualité en arrive donc à se saisir comme une conscience se rapportant au monde qui l'entoure comme un objet lui étant extérieur. Aux yeux de Hegel, c'est de cette façon que l'individualité, se réfléchissant immédiatement en elle-même, arrive finalement à faire son entrée dans le domaine de la conscience.

2.2 Le mouvement de la conscience : intersubjectivité, reconnaissance et altérité

Si elle représente un moment indispensable du cheminement vers la conscience, nous avons vu que l'âme constitue une étape où l'individualité n'a toutefois pas encore trouvé sa véritable réalisation. Bien que dans l'âme, la subjectivité, en s'affranchissant de la nature, parvienne à se hisser à la conscience, le processus d'auto-constitution de l'esprit n'en est toutefois encore qu'à ses premiers commencements. Objet de la phénoménologie, selon Hegel, la conscience constitue un degré supérieur de l'esprit dans lequel « l'identité immédiate de l'âme naturelle est élevée à cette identité idéelle pure avec soi⁸⁹ ». Alors que l'anthropologie développée dans la *Philosophie de l'esprit* insiste sur les degrés du développement de l'âme qui est, dans son immédiateté, l'« en soi » de l'être humain, c'est dans le passage vers la conscience que l'individualité, marquée par cette instance médiatrice, se réalisera finalement comme un esprit « pour soi ». En d'autres termes, la dynamique dévoilée dans l'exposé sur l'esprit subjectif présente l'illustration des différentes figures prises par la conscience à travers lesquelles la subjectivité vient à se médiatiser par la conception qu'elle a d'elle-même. Tout comme la section sur l'anthropologie, la conscience est également habitée par un mouvement marqué par des contradictions qui, par leurs dépassements, sont inhérentes à sa progression. En ce sens, en retraçant comment la conscience se pose dans sa relation générale à l'objet comme « conscience comme tel », dans le rapport à son propre Moi comme « conscience de soi », et finalement, dans l'unité des

⁸⁹ *Ibid.*, p. 201.

deux premières figures, comme « raison », Hegel illustre le processus permettant à la subjectivité, notamment grâce à son fondement intersubjectif, de se saisir comme un objet pour elle-même. Dans le but de mieux dégager la nature profondément dialectique de la théorie hégélienne de la subjectivité, conception reposant sur l'idée d'une réalisation progressive du « soi » au sein du monde social, nous procéderons donc à une brève présentation des différentes étapes qui caractérisent le mouvement de la conscience.

2.2.1 L'élévation de la conscience dans le rapport à l'objet

Dans le premier degré du développement de l'esprit phénoménologique, la conscience, qui se pose « comme telle », est d'abord envisagée dans sa relation générale vis-à-vis l'objet. Ainsi, pour la perspective hégélienne, dans l'évolution de son rapport à l'objet, également traversée par le principe de suppression conservante (*Aufhebung*), la conscience se hisse graduellement d'une relation immédiate jusqu'à établir une première forme de médiation. De cette manière, avant d'être en mesure d'émerger comme une conscience de soi, la conscience trouve d'abord une progression importante dans les différents types de rapports qu'elle développe vis-à-vis l'objet (conscience immédiate, perception et entendement).

Se déployant en premier lieu comme une « conscience immédiate » où l'objet est simplement appréhendé d'une façon pré-langagière et pré-conceptuelle par les éléments caractéristiques de son « être sensible », la conscience se pose d'abord comme une « certitude simple non-médiatisée de celui-ci ⁹⁰ ». Qualifiée dans la *Phénoménologie de l'Esprit* de « certitude sensible », par l'intermédiaire des déterminations issues du sentiment, cette forme de conscience suppose une relation immédiate à l'objet. Limitée par l'origine strictement sensible de son rapport, comme l'écrit Hegel, cette forme de la conscience apparaît par conséquent « comme la plus riche en contenu, mais elle est la plus pauvre en pensées ⁹¹ ». En effet, cette figure de la conscience, dans laquelle une relation immédiate et intuitive est supposée, repose sur l'idée que le « je » constituerait un simple récepteur passif de la réalité

⁹⁰ *Ibid.*, p.224.

⁹¹ *Ibid.*

lui faisant face. Devant l'impossibilité de poser une telle relation comme un savoir, c'est dans le passage vers le percevoir que la conscience, ne saisissant plus uniquement l'objet dans son immédiateté, c'est-à-dire seulement dans ses caractéristiques sensibles, élève sa « connaissance » au-delà de l'être sensible. Pour la perspective hégélienne, dans la perception, l'objet, qui apparaissait dans un premier temps uniquement sous son aspect sensible, est donc médiatisé dans sa mise en relation avec d'autres éléments, avec un universel, de telle sorte que la conscience, maintenant en mesure de saisir la « connexion des choses », arrive à une première forme de connaissance de l'objet⁹². C'est en adoptant enfin un point de vue « théorique » que, dans l'entendement, la conscience résout les contradictions inhérentes à la connaissance sensible et perceptive en établissant les lois au cœur des phénomènes afin de saisir la réalité des choses.

L'importance de la dialectique du rapport à l'objet décrite par la « conscience comme telle », dont nous venons de résumer les grandes lignes, ne doit pas être négligée, puisque le Moi « gagne lui-même en intériorité ⁹³ » dans l'évolution de cette relation. En effet, dans la manière par laquelle le sujet se rapporte à l'objet, celui-ci se retrouve progressivement lui-même, alors que la conscience vient au fil de son développement à médiatiser la relation qui au départ était essentiellement sensible et immédiate. Mentionnant que « la formation progressive de la conscience apparaît comme un changement des déterminations de son objet⁹⁴ », Hegel montre la manière par laquelle, dans le développement des différents degrés du rapport à l'objet, la conscience réalise qu'elle n'est pas un simple réceptacle passif de la réalité qui lui fait face, mais qu'elle occupe plutôt un rôle actif en médiatisant elle-même cette relation. Le philosophe mentionne à cet égard que dans l'entendement, la conscience, se posant comme savoir des lois, « se rapporte à un ob-jet dans lequel le Moi retrouve le pendant de son propre Soi et, ainsi, est sur le point de se développer en la conscience de soi comme telle ⁹⁵ ». À ce stade, le sujet et l'objet ne sont plus placés l'un face à l'autre comme

⁹² *Ibid.*, p.525.

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ *Ibid.*, p.527.

des réalités complètement séparées, puisque dans son jugement le sujet a un « ob-jet qui n'est pas différent de lui ⁹⁶ ».

2.2.2 La conscience de soi et la structure de la reconnaissance intersubjective

En raison de l'empreinte fondamentale du sujet retrouvée dans l'objet, on remarque, à l'aube de l'exposé sur la « conscience comme telle », que l'entrée dans le domaine de la conscience de soi émerge de l'évolution dialectique du rapport sujet-objet. En effet, dans cette première forme de la conscience on apprend que dans la relation générale aux objets se dissimule toujours, en un certain sens, une relation à soi. Dès lors, si la conscience s'élève progressivement d'un rapport immédiat et sensible à l'objet jusqu'à une médiation dans l'entendement, dans le second degré du développement phénoménologique de l'esprit c'est le Moi qui constitue l'objet de la conscience. Représentant sans doute l'un des legs les plus importants de sa philosophie, c'est dans cette partie importante de son œuvre que Hegel retrace le cheminement qui mène à la réalisation pleine et entière de la conscience de soi. Alors que nous avons intuitivement l'impression que notre expression en tant que « je » est inconditionnelle et acquise de façon autonome, la force de la perspective hégélienne consiste à montrer que la subjectivité humaine est une réalisation sociale. En effet, dans sa dialectique de la reconnaissance mutuelle des consciences, où l'on apprend qu'une « conscience de soi ne parvient à sa satisfaction que dans une autre conscience de soi ⁹⁷ », Hegel démontre l'impossibilité d'appréhender la subjectivité individuelle à l'extérieur de la relation intersubjective fondamentale qu'elle entretient avec autrui.

La conscience de soi apparaît d'abord comme un « en soi », c'est-à-dire que « la conscience de soi dans son immédiateté est quelque chose de singulier, et elle est désir ⁹⁸ ». Dans notre relation médiatisée vis-à-vis de l'objet, la conscience réalise que le rapport à l'objet est tout aussi bien une relation à soi, puisque ce dernier est le produit de notre

⁹⁶ *Ibid.*, p. 227.

⁹⁷ Hegel, G.W.F. *Phénoménologie de l'esprit. op.cit.*, p.149.

⁹⁸ Hegel, G.W.F. *Philosophie de l'esprit. op.cit.*, p.228.

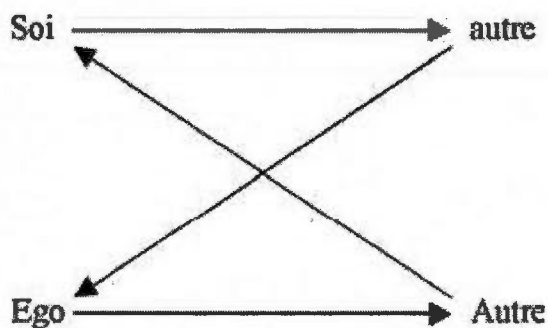
représentation. Dès lors, la première forme prise par la conscience de soi repose sous une impulsion désirante dans laquelle, par la négation de l'objet, la conscience cherche à se retrouver elle-même. Il s'agit ici d'une conscience immédiate de soi qui, par l'expérience du désir, pense trouver une attestation de soi. Le sujet voit dans l'objet son propre manque et cherche, en affirmant la puissance de son autonomie dans la consommation de celui-ci, à se saisir lui-même. Néanmoins, dans la relation à soi qui s'établit par l'intermédiaire de l'objet au sein du désir, la subjectivité n'arrive toutefois à aucune subsistance, car elle ne trouve que du « néant ». Effectivement, la quête de soi désirante ici à l'œuvre dans la destruction de l'objet et la jouissance ne lui procure pas une satisfaction durable et réelle en raison de l'infinitude rattachée aux désirs sans cesse renouvelés. Conséquemment, dans le désir on ne se découvre pas encore réellement comme sujet, mais c'est plutôt, nous le verrons, par la médiation d'un rapport d'altérité qu'il nous est possible de se rapporter à nous-même.

La conscience apparaît à elle-même uniquement en reconnaissant l'autre. Par le fait même, le sujet ne peut parvenir à son développement et à se saisir lui-même comme objet que dans son rapport fondamental avec une autre subjectivité. Dans une formule célèbre, Hegel mentionne à cet égard qu'« il y a une conscience de soi pour une autre conscience de soi »⁹⁹. Insistant sur l'importance du processus de la reconnaissance, ce dernier met en évidence la structure intersubjective par laquelle la conscience de soi devient « en soi » et « pour soi ». Différenciation formelle à l'intérieur d'une même subjectivité, la « conscience de soi en soi » et la « conscience de soi pour soi » représentent respectivement la conscience immédiate non réflexive comme désir (le Soi) et la conscience réfléchissant sur elle-même (l'Ego) que l'on peut également associer au Moi freudien. Ces deux moments immanents à toute subjectivité trouvent dans la dialectique hégélienne de la reconnaissance, dont nous pouvons schématiquement retracer le déploiement en quatre mouvements, leur articulation dans le rapport constitutif d'une subjectivité avec une autre subjectivité. Afin de mieux illustrer ce point critique de la conception hégélienne de la subjectivité, nous nous référerons en partie au développement détaillé retrouvé dans la *Phénoménologie de l'esprit*. Repris et synthétisé

⁹⁹ *Ibid.*, p.230.

dans la section sur l'esprit subjectif, l'exposé se trouvant dans le quatrième chapitre portant sur la « vérité de la certitude de soi-même » décrit avec précision la structure ontologique quadripolaire qui fait du processus de reconnaissance intersubjective le pilier constitutif de la subjectivité humaine.

Les quatre moments de la structure intersubjective définis par Hegel peuvent être représentés et résumés par la schématisation suivante¹⁰⁰.



Le premier moment de la structuration de la conscience de soi dans son rapport à autrui prend forme lorsque que la conscience, qui, comme nous l'avons vu, dans son immédiateté est désir, parvient hors d'elle-même en se reconnaissant d'abord immédiatement dans l'autre :

Il y a une conscience de soi pour une autre conscience de soi, tout d'abord de façon immédiate, en tant qu'un autre est pour un autre¹⁰¹.

Tout acte de reconnaissance étant chez Hegel toujours dédoublé par un acte de suppression, la projection du soi dans l'autre entraîne du même coup une double abolition : celle du soi qui se perd dans l'autre et celle de l'altérité dans laquelle celui-ci cherche à se reconnaître. Ainsi,

¹⁰⁰ Cette schématisation, de même que l'explication qui suivra, prend notamment appui sur l'article de Olivier Clain dans lequel ce dernier commente, en s'affairant à dégager la structure du processus de la reconnaissance, les sept premiers paragraphes de la section A du quatrième chapitre de la *Phénoménologie de l'esprit*. Clain, Olivier. 1997. « Hegel et le schéma L de la dialectique intersubjective ». *Société*, no 17, p. 1-24.

¹⁰¹ Hegel, G.W.F. *Philosophie de l'esprit. op.cit.*, p.230.

Hegel mentionne que dans cette reconnaissance immédiate la conscience « s'est perdue elle-même, puisqu'elle se trouve comme étant une autre essence; et que, deuxièmement, elle a par là même aboli l'autre, puisqu'elle ne voit pas non plus l'autre comme essence, mais se voit elle-même dans l'autre ¹⁰² ».

Cette projection de soi en autrui, qui fera elle aussi l'objet d'une abolition, donne lieu au deuxième moment de la reconnaissance où par la médiation de la suppression de soi en autrui, le sujet apparaît comme Ego. Se libérant de son aliénation issue de sa reconnaissance immédiate en l'autre, la subjectivité est alors consciente de sa propre réflexion et devient alors un pur Moi, une conscience de soi « pour soi ». Comme le souligne à juste titre Olivier Clain, la double abolition issue de la reconnaissance immédiate, étant d'une part celle de la singularité immédiate du soi, et d'autre part celle de sa projection en autrui, se trouve en fait être également une double affirmation qui représente le troisième moment de la dialectique de la reconnaissance hégélienne ¹⁰³. En effet, en se constituant comme Ego non seulement la conscience se libère de sa projection dans autrui, mais elle redonne et reconnaît à l'autre son altérité.

Cette abolition à double sens de son être-autre à double sens est pareillement un retour à double sens *en soi-même* ; *premièrement* parce qu'elle se réobtient elle-même par l'abolition ; parce qu'elle redevient identique à soi par l'abolition de *son* être-autre ; mais, *deuxièmement*, elle redonne tout aussi bien l'autre conscience de soi à celle-ci, parce qu'elle était soi dans l'autre, parce qu'elle abolit cet être qui est le *sien* dans l'autre, et donc re-libère l'autre ¹⁰⁴.

Le mouvement qui termine la reconnaissance intersubjective illustrée par Hegel, représentant en réalité l'activité mutuelle de chacune des consciences ¹⁰⁵, insiste finalement sur l'idée que la subjectivité doit être reconnue afin d'amorcer ce processus de reconnaissance. Sans cette reconnaissance *a priori* de soi par l'autre, le mouvement dialectique dont nous avons exposé

¹⁰² Hegel, G.W.F. *Philosophie de l'esprit. op.cit.*, p.230.

¹⁰³ Clain, Olivier « Hegel et le schéma L de la dialectique intersubjective », *loc.cit.*, p.8.

¹⁰⁴ Hegel, G.W.F. *Phénoménologie de l'esprit, op.cit.*, p.151.

¹⁰⁵ « L'activité n'est donc pas seulement à double sens dans la mesure où une activité est tout autant à l'endroit de soi qu'à l'endroit de l'autre, mais aussi dans la mesure où elle est de manière inséparable tout autant celle de l'une que celle de l'autre. » (*Ibid.*)

les grandes lignes ne saurait ainsi s'achever. En effet, la réciprocité de la reconnaissance qui s'enracine dans l'horizon symbolique apparaît comme la condition de possibilité même du mouvement du processus de reconnaissance, puisque « chacun est aux yeux de l'autre l'élément médian par lequel chacun s'intermédie et se concatène avec lui-même ¹⁰⁶ ». Ainsi, dans le dernier moment du quadripôle de la reconnaissance intersubjective des consciences, « les extrêmes se reconnaissent comme se reconnaissant mutuellement ¹⁰⁷ ». C'est donc cette altérité symbolique (pour reprendre la terminologie associée au grand Autre lacanien) ¹⁰⁸ qui vient en définitive structurer cette relation pour permettre le déroulement du processus de reconnaissance mutuelle des consciences.

Notons au passage que cette conscience de soi universelle, dans laquelle chacun se sait reconnu dans l'autre qui est libre, dans la mesure où il reconnaît lui-même l'autre, est toutefois soumise à la nécessité d'un lien d'égalité et de liberté, alors que le processus de reconnaissance pose comme exigence une réciprocité. Dès lors, si « je ne suis vraiment libre que lorsque l'autre aussi est libre et est reconnu par moi comme libre ¹⁰⁹ », Hegel met en évidence que ce n'est que dans la mise en danger de sa naturalité, de sa propre vie, que le sujet prouve son aptitude à la liberté et à la reconnaissance. En effet, selon lui le processus de reconnaissance est de façon abstraite un « combat » où, dans la mise en danger de leur vie, les sujets, prouvant qu'ils ont supprimé leur immédiateté naturelle, peuvent entrer dans une relation de réciprocité. Cette lutte pour la reconnaissance demeure ainsi abstraite dans la mesure où, si un tel combat venait à dépasser la simple mise en danger, c'est l'ensemble de la reconnaissance qui s'effondrerait devant la contradiction émanant de la mort d'un des sujets. D'autre part, si cette réciprocité apparaît essentielle à toute reconnaissance, dans « le rapport de la maîtrise et de la servitude », Hegel montre comment une véritable reconnaissance doit également faire preuve de symétrie. À cet égard, en exposant la dialectique à l'œuvre dans le cas d'une reconnaissance établie au sein d'un rapport de domination, le philosophe met en évidence les contradictions immanentes aux positions unilatérales du maître et du valet. Dans

¹⁰⁶ *Ibid.*, p.152.

¹⁰⁷ *Ibid.*

¹⁰⁸ Clain, Olivier. « Hegel et le schéma L de la dialectique intersubjective ». *loc.cit.*

¹⁰⁹ Hegel, G.W.F. *Philosophie de l'esprit. op.cit.*, p.532.

ce rapport asymétrique, le maître n'obtient pas une véritable reconnaissance, alors que la conscience qui le reconnaît n'est elle-même pas autonome et libre. L'unilatérité de cette relation fait donc d'une part en sorte que le maître est reconnu par une conscience qu'il ne reconnaît que partiellement, puisqu'il supprime la volonté libre de celui qui lui est soumis en le plaçant comme intermédiaire à ses désirs. Conséquemment, en illustrant la dynamique de ce rapport, dans lequel le maître est libéré de la poursuite de ses besoins naturels par l'intermédiaire de l'esclave dont il supprime la liberté, Hegel met en lumière les conditions de possibilité mêmes d'une véritable reconnaissance dont la lutte pour l'égalité apparaît comme une exigence fondamentale¹¹⁰.

Si nous n'insistons pas davantage sur les considérations entourant les questions de la réciprocité et de la symétrie, qui à eux seuls peuvent faire l'objet d'une attention approfondie, on remarque enfin que pour la perspective hégélienne le processus reconnaissance occupe un rôle structurant à l'acquisition et au développement de la conscience de soi. Grâce à un tel processus, la conscience de soi émerge comme une universalité au sein de laquelle chacune des subjectivités engagées se sait reconnue à travers un tel rapport de réciprocité, condition indispensable à la réalisation de toute véritable reconnaissance. Ainsi, par l'intermédiaire de ce processus intersubjectif, le sujet dépasse son immédiateté désirante pour se savoir, dans la réciprocité qui l'engage avec une autre subjectivité, comme un Soi universel qui reconnaît et qui est librement reconnu. Par le fait même, la conscience de soi parvient finalement dans

¹¹⁰ Il faut également souligner que la position de l'esclave est, malgré son évidente précarité, habitée par une détermination importante. Bien que dans sa relation asymétrique avec le maître celui-ci soit contraint d'abandonner sa propre volonté, il apprend à se distancer de ses désirs dans le travail en vue de la satisfaction d'autrui. D'une façon intéressante, certes controversée, le philosophe affirme en quelque sorte le passage obligé d'une telle aliénation alors que dans la servitude l'individu et les sociétés supprimeraient l'immédiateté intérieure du désir pour prendre conscience du véritable sens de l'autonomie. Sur la nécessité historique d'une telle relation et le dépassement dialectique qu'il permet, on retrouve ainsi un passage particulièrement révélateur dans les additions de la *Philosophie de l'esprit* : « L'assujettissement – dont il a été parlé – de l'égoïsme de l'esclave forme le commencement de la liberté véritable de l'homme. Le tremblement de la singularité de la volonté, le sentiment du néant de l'égoïsme, l'habitude de l'obéissance, cela est un moment nécessaire dans la formation de chaque homme. Faute d'avoir fait l'expérience de cette discipline qui brise le vouloir capricieux, personne ne devient libre, raisonnable et apte à commander. Aussi, pour devenir libres, pour acquérir la capacité de se gouverner, tous les peuples ont-ils dû préalablement passer par la sévère discipline de la soumission à un maître. » (*Ibid.*, p.535)

cette universalité à une certitude d'elle-même et à une identité du subjectif avec l'objectif. Qualifié par Hegel de « raison abstraite » dans laquelle le sujet a une certitude que ses déterminations ont une objectivité, tout comme les choses extérieures, ce qui apparaît ici pour nous important de souligner, c'est qu'à ce stade de la conception hégélienne nous sommes en présence d'une subjectivité désormais constituée comme esprit se déterminant en lui-même.

2.3 L'esprit subjectif et son héritage

Au terme du développement dialectique de l'âme et de la conscience, nous voyons comment la philosophie spéculative de Hegel retrace le chemin par lequel la subjectivité individuelle émerge finalement comme un esprit où s'articuleront plusieurs des facultés cognitives humaines et les actes qui leurs sont inhérents. Troisième et dernier terme du développement de l'esprit subjectif, dans l'esprit, l'individualité se pose comme une « certitude de soi-même absolument universelle, totalement dépourvue d'opposition¹¹¹ ». Tandis que dans l'âme et la conscience il était respectivement question de l'esprit subjectif dans l'immédiateté de ses déterminations naturelles (en soi), ainsi que sa médiatisation dans l'intrication intérieure du sujet au sein de son rapport avec un objet et une conscience extérieure (pour soi), le philosophe souligne que l'esprit se détermine ici en lui-même, alors qu'il « ne prend donc commencement que dans son être propre, et ne se rapporte qu'à ses propres déterminations¹¹² ». Conséquemment, bien que les moments de l'âme et de la conscience soient conservés, cette section, qui se pose comme l'objet de la psychologie, porte spécifiquement sur l'étude des modes d'activités généraux de l'esprit se caractérisant par un double mouvement d'intériorisation et d'extériorisation. Dans ce dernier moment du développement de l'esprit subjectif, est ainsi montré comment l'être humain se pose comme une raison se réalisant dans le monde. En retraçant la progression de l'activité de l'esprit qui, dans l'intelligence (esprit théorique) et la volonté (esprit pratique), se pose finalement comme un esprit libre, la psychologie hégélienne veut donc présenter la manière par laquelle, dans l'unification du théorique et du pratique, l'esprit se manifeste comme autodétermination de

¹¹¹ *Ibid.*, p.537.

¹¹² *Ibid.*, p.235.

lui-même. Ainsi, c'est notamment dans la sphère de la psychologie, où se déploie librement la dimension spirituelle de l'être humain, que l'on retrouve l'exposition de différentes facultés telles que l'intuition, l'intelligence, la représentation, l'imagination ou encore la mémoire.

Dans le cadre de notre propos, il n'apparaît pas nécessaire de détailler plus longuement les étapes du cheminement de l'esprit retrouvées dans la psychologie hégélienne. Si nous n'insistons pas davantage sur les différents moments caractérisant l'activité de l'esprit et les diverses facultés qui le traversent, il faut néanmoins souligner toute l'originalité d'une telle conception qui présente une interprétation nuancée dans laquelle la dimension spirituelle qui nous caractérise n'est pas simplement perçue comme une substance dont il suffirait de saisir les contours. Conséquemment, nous voyons enfin la manière par laquelle la « science de l'intérieur de l'homme » développée dans l'esprit subjectif présente une conception de la subjectivité où celle-ci n'est pas appréhendée comme quelque chose d'acquis, mais bien comme le fruit d'un processus dialectique. En dévoilant la dynamique par laquelle la subjectivité s'affranchit de la nature et se pose comme un Moi par l'intermédiaire d'un dessaisissement de soi dans la reconnaissance intersubjective, une telle conception permet de mieux envisager les modalités constitutives de l'essence fondamentalement réflexive qui nous caractérise. Développant une théorie anthropologique de l'âme et une théorie phénoménologique de la conscience sur lesquelles reposerait le caractère autodéterminé de l'activité de l'esprit, le système hégélien est ainsi en mesure d'attribuer une infrastructure naturelle à l'esprit tout en évitant de diminuer sa portée dans une « surnaturalisation » de celui-ci. Critiquant fortement les conceptions empiriques de la psychologie qui, s'attardant strictement aux « faits » de la conscience humaine, ont selon Hegel « renoncé à la connaissance de la nécessité de ce qui est en et pour soi, au concept et à la vérité ¹¹³ », une telle approche est par conséquent en mesure de présenter les subtilités au cœur de la structuration de la subjectivité individuelle. De cette façon, tout comme le fera notamment la méthode psychanalytique en tentant de décrire la réalité psychique dissimulée sous les

¹¹³ *Ibid.*, p.239.

apparences de la conscience, la démarche spéculative retrouvée dans la *Philosophie de l'esprit* repousse les limites posées par les analyses empiriques courantes afin de dégager l'articulation complexe de la dimension spirituelle propre à l'être humain dans son affranchissement vis-à-vis son immédiateté naturelle.

À l'aune des considérations avancées par Hegel, on remarque que la spécificité de l'esprit humain réside précisément dans sa capacité à s'« auto-constituer » à travers la conscience qu'il a de lui-même, condition fondamentale lui permettant de se développer comme un être historique¹¹⁴. Le sujet est « en soi » et « pour soi » en ce sens que les présentations qu'il a de lui-même modifient ce qu'il est. En d'autres termes, les créatures conscientes de soi « peuvent se rendre différentes en se prenant différemment » et c'est notamment grâce à cette faculté, combinée au développement du langage symbolique, que le sujet possède une capacité de représentation dans le temps et dans l'espace. Contrairement à la subjectivité animale qui demeure toujours dans l'immédiateté du moment présent, la subjectivité humaine peut donc se projeter dans un passé ou un avenir, de même que dans un « ailleurs ». Déjà, on comprend donc ici mieux toute l'importance d'une telle conception pour Mead qui accordait, comme nous l'avons vu lors du premier chapitre, une attention particulière à la dialectique de l'expérience retrouvée au sein du mouvement romantique qui émerge après la Révolution française, dans lequel le sujet se prend réflexivement comme objet dans sa projection vis-à-vis d'un passé. Bien qu'il revienne sans doute à Hegel tout le mérite d'avoir, pour la première fois, véritablement montré les difficultés inhérentes à l'idée selon laquelle nous pourrions nous attribuer un savoir de nous-mêmes à l'extérieur de toute expérience sociale, les considérations importantes léguées par l'héritage de la notion d'esprit subjectif sont nombreuses. En plus de dévoiler les modalités intrinsèques à la structure de la subjectivité, plusieurs éléments exposés dans cette section importante de l'œuvre hégélienne, permettant déjà d'appréhender l'assise fondamentale du lien social qui sera approfondie dans l'esprit

¹¹⁴Sur cette question, voir les commentaires de Robert Brandom sur la structure du désir de reconnaissance chez Hegel, dans lesquels il insiste notamment sur l'historicité propre aux créatures essentiellement conscientes d'elles-mêmes. (Brandom, Robert. 2009. « La structure du désir et de la reconnaissance : conscience de soi et autoconstitution ». *La « Phénoménologie de l'esprit » de Hegel : lectures contemporaines*. Paris: Presses universitaires de France, p.18.)

objectif, offrent notamment une conception intéressante de la liberté. À l'encontre des grands tenants du contrat social (Hobbes, Locke, Rousseau), chez qui les exigences de la socialisation apparaissent comme une rupture fondamentale avec une liberté originaire, le philosophe allemand démontre la profonde contradiction émanant de toute conception d'une liberté sans entrave. Si nous avons intuitivement l'impression de nous affirmer nous-même comme un « je » de façon autonome et libre, la phénoménologie hégélienne montre que l'on ne peut s'attribuer un savoir de nous-même, et se constituer comme sujet, qu'à l'intérieur des contraintes imposées par l'intersubjectivité. Par conséquent, comme nous l'avons notamment vu dans l'anthropologie et dans la dialectique du maître et de l'esclave, il apparaît impossible de penser la subjectivité dans un rapport d'immédiateté où celle-ci, loin de se poser comme libre, s'enfonce par exemple dans la dépendance à l'égard d'une satisfaction sans entrave de ses désirs. Ainsi, ce que l'esprit subjectif met déjà en relief, c'est l'importance de concevoir le développement des individus et de leur liberté à l'intérieur même des contraintes de la socialisation.

En guise de conclusion, il nous faut rappeler toute la profondeur des étapes constitutives exposées par l'esprit subjectif. Trop souvent, l'accent mis sur la théorie phénoménologique du philosophe porte ombrage aux différents moments de la schématisation globale au sein de laquelle on retrouve notamment d'importantes considérations sur l'âme. On remarque à cet égard toute la complétude de cette notion fondamentale du système hégélien, dont le legs nous permet d'envisager l'ensemble des composantes propres à la structuration de la subjectivité individuelle. Ainsi, en plus d'illustrer la structure quadripolaire de l'acquisition de la conscience de soi, la richesse de la théorie de l'esprit subjectif se manifeste notamment dans l'intuition psychanalytique qu'on y retrouve, de même que dans sa capacité à rendre compte de la dynamique par laquelle l'être humain s'élève de sa détermination naturelle. Nous verrons maintenant à quels niveaux un tel héritage s'inscrit en continuité, de même qu'en rupture, avec la théorie du soi développé près d'un siècle plus tard par le pragmatisme de Mead

CHAPITRE III

LA STRUCTURE DIALECTIQUE DE LA SUBJECTIVITÉ INDIVIDUELLE II : LA THÉORIE DU SOI CHEZ MEAD

Autant du point de vue de l'idéalisme absolu hégélien que de celui de la psychologie sociale meadienne, une attention particulière est accordée au concept d'esprit. Si la portée que possède cette notion centrale chez Hegel ne prend pas chez Mead une signification et une ampleur similaire, on constate que dans leur tentative respective visant à donner une explication scientifiquement valable de l'esprit, les deux penseurs exposent la structure dialectique propre à la subjectivité individuelle. Ainsi, suite à notre exposition des grandes lignes du concept d'esprit subjectif déployé dans l'*Encyclopédie des Sciences Philosophiques*, nous verrons maintenant de quelle manière plusieurs des considérations dévoilées par le philosophe allemand trouvent un développement analogue au sein du pragmatisme meadien, où l'esprit humain est essentiellement pensé dans la relation liant l'individu à son environnement.

3.1 Béhaviorisme et psychologie sociale

En contraste évident avec la méthode spéculative déployée par le philosophe allemand, la psychologie sociale développée par Mead s'appuie, comme nous l'avons mentionné lors du premier chapitre, sur un fondement béhavioriste, afin d'élaborer une explication scientifique de l'esprit. À première vue, il peut sembler difficilement envisageable qu'une telle approche, reposant sur l'étude du comportement observable, puisse développer des considérations qui s'inscrivent, ne serait-ce que partiellement, en continuité avec l'idéalisme absolu et ses présupposés logiques. En regardant de plus près les principes au fondement de la perspective de Mead, on voit toutefois que ce dernier sera amené, à l'instar de Hegel, à s'inscrire

farouchement contre toute conception qui postulerait l'esprit comme une substance dont l'humain serait *de facto* détenteur à la naissance.

Inspiré par le béhaviorisme, Mead prend pour objet la conduite des individus en accordant une importance particulière à la détermination principale occupée par la composante sociale. Prenant l'acte social comme donnée fondamentale à partir de laquelle on peut saisir les mécanismes au centre de l'expérience intérieure du sujet, il se distinguera toutefois significativement de la psychologie objectiviste notamment défendue par John Broadus Watson, dont l'approche contestera la validité des concepts de conscience et d'esprit¹¹⁵. À l'encontre de cette perspective, où la portée de plusieurs modalités de la subjectivité est réduite à des mécanismes physiologiques et des réflexes conditionnés, Mead défend de son côté la pertinence d'étudier scientifiquement la dynamique de la réalisation du soi¹¹⁶. Bien qu'il insiste sur les difficultés de rendre compte de l'esprit d'une façon purement béhavioriste, et qu'il s'écarte à de nombreux égards de l'approche de Watson dont il critique plusieurs des aspects, l'originalité de Mead consiste à montrer la possibilité d'appréhender les phénomènes psychiques par l'intermédiaire des concepts déployés au sein du béhaviorisme classique. Au sujet de Watson, il mentionne ainsi :

Cette tentative, bien entendu, est mal avisée et sans issue. Car il faut admettre, d'une manière ou d'une autre, l'existence de l'esprit ou de la conscience. Leur déni conduit inévitablement à d'évidentes absurdités. Mais bien qu'il soit impossible de *réduire* l'esprit ou la conscience à des termes purement béhavioristes, c'est-à-dire de rejeter ou de nier catégoriquement leur existence, il n'est cependant pas impossible de les *expliquer* en ces termes et, ce faisant, de ne pas ignorer leur existence¹¹⁷.

¹¹⁵ Dans la définition originelle présentée par Watson, le béhaviorisme propose d'étudier l'acte à partir de la dynamique entre l'organisme et son milieu en faisant complètement abstraction des processus internes ou mentaux. Cette vision, qui s'enracine dans la volonté de fonder une psychologie à teneur objective se rapprochant des sciences de la nature, réfutera ainsi la pertinence de porter une attention à la conscience et à l'esprit sous prétexte qu'ils ne sont pas des entités auxquelles on peut se référer ou localiser dans le comportement. Watson, John Broadus. 1967. *Behavior an Introduction to Comparative Psychology*. New York: Holt, Rinehart and Winston.

¹¹⁶ Mead, G. H. *L'esprit, le soi et la société. op.cit.*, p.103.

¹¹⁷ *Ibid.*

Partant de l'idée que les phénomènes mentaux peuvent être saisis à partir de l'extériorité de l'acte, selon la psychologie sociale l'esprit peut en ce sens être décrit à l'aide de concepts tout à fait similaires à ceux déployés dans le béhaviorisme de Watson. À cet égard, cet emprunt est bien visible chez Mead alors que ce dernier utilise couramment les termes d'organisme, d'environnement, de stimulus et de conduite dans l'exposition de sa propre théorisation de l'esprit et du soi. Sa conception, également soutenue par un postulat fondamentalement naturaliste et évolutionniste, repose sur l'hypothèse que les phénomènes mentaux émergent et se développent à partir d'une complexification progressive de l'activité sociale. En rejetant l'idée d'une subjectivité perçue comme une substance qui se logerait dans l'âme et qui serait acquise dès la naissance, selon Mead « nous pouvons alors explorer le développement du soi et de la conscience de soi dans le champ de l'expérience, comme relevant de l'intérêt spécifique du psychologue social ¹¹⁸ ».

À la lumière de ces considérations, on comprend déjà mieux tout l'intérêt que Mead porte à la méthode béhavioriste qui, au sens large du terme, peut être résumée comme l'étude de l'expérience sociale de l'individu à partir de son comportement. Son argument repose sur le fait qu'une partie de l'esprit et des mécanismes propres à la conscience trouvent dans le comportement une objectivité; c'est-à-dire que tout acte observé apparaît comme une manifestation d'un processus qui a débuté, avant qu'il ne s'exprime, à l'intérieur de l'organisme. S'inscrivant également à l'encontre des « psychologies subjectivistes », où l'attention est strictement limitée au champ de la conscience, il met donc l'accent sur l'idée que certains des « faits intérieurs » se révèlent dans l'extériorité de nos attitudes et de nos actions. Qualifié de « béhavioriste » en raison de l'importance accordée à l'activité objectivement observable, Mead se propose ainsi, en retraçant l'acte social dans son intégralité, d'étudier l'expérience interne de l'individu à partir du rapport à son environnement. Ce béhaviorisme est toutefois profondément social alors qu'il repose sur l'idée centrale que « le comportement d'un individu ne peut être compris que par rapport au comportement de tout le groupe dont il fait partie [...], [puisque] les actes individuels sont

¹¹⁸ *Ibid.*, p.95.

impliqués dans les actes sociaux qui dépassent l'individu et qui font intervenir les autres membres de ce groupe ¹¹⁹».

À partir de l'idée de la possibilité de rendre compte de la dynamique intérieure en portant une attention au comportement observable, de même qu'en adoptant une conception de la subjectivité où l'esprit n'est pas saisi comme une substance figée pouvant être réduite à des mécanismes physiologiques, on remarque enfin que Mead s'écarte à plusieurs égards des limitations du béhaviorisme mis de l'avant par Watson. En ce sens, son approche est un « béhaviorisme social », dans la mesure où elle prend comme objet les conditions sociales d'émergences et d'accomplissements au centre de l'expérience de l'individu. Étonnamment, en adoptant comme point de référence l'étude de la conduite sociale, l'approche de Mead, qui s'inscrit à la fois en continuité et en rupture avec le béhaviorisme classique, est donc en mesure de développer une perspective originale, capable d'exposer plusieurs aspects de l'expérience individuelle qui demeuraient jusque-là difficilement démontrables. De cette façon, bien que sur le plan de la méthode la psychologie sociale s'inscrive en rupture avec l'idéalisme absolu, nous verrons comment, en mettant l'accent sur le développement du soi et de la conscience dans le champ de l'expérience sociale, celle-ci dévoile certaines des dimensions constitutives de la subjectivité que seule la méthode spéculative hégélienne avait jusque-là véritablement mises à jour.

3.2 Le parallélisme entre les phénomènes psychiques et physiologiques

Bien que l'approche élaborée par le penseur américain accorde une importance particulière au rôle déterminant de l'expérience sociale, elle ne néglige pas pour autant l'existence d'une infrastructure naturelle sur laquelle s'appuierait le développement du soi. Malgré les réserves exprimées par Mead à l'égard du réductionnisme opéré par le béhaviorisme classique, où l'ensemble des phénomènes psychiques tend à être réduit à des mécanismes physiologiques, Mead n'exclut pas pour autant que les dispositions physiologiques uniques de l'être humain occupent une fonction dans la détermination de l'expérience subjective humaine. Par

¹¹⁹ *Ibid.*, p.100.

conséquent, sans spécifiquement chercher à retracer les liens entre les processus mentaux et nerveux, il admet l'existence d'une forme de parallélisme envisageant les contenus de l'expérience comme des phénomènes de nature à la fois psychique et physiologique¹²⁰. En ce sens, la psychologie sociale, malgré le rôle déterminant qu'elle attribue à l'expérience sociale, prend néanmoins appui sur un fondement naturaliste et évolutionniste qui confère à l'infrastructure naturelle certaines fonctions fondamentales à la constitution de la subjectivité humaine.

Fortement inspiré par Darwin, Mead ne rejette pas l'importance cruciale jouée par l'évolution du système nerveux central humain, qui constitue une des modalités permettant l'accomplissement des diverses facultés complexes nous étant propres. Cependant, c'est seulement en tant que mécanismes physiologiques remplissant une fonction dans la conduite sociale et dans la dynamique du soi qu'est essentiellement appréhendée cette infrastructure naturelle. À cet égard, pour la psychologie sociale, le système nerveux central, disposition physiologique puissante chez l'humain, n'apparaît pas comme un organe à partir duquel on pourrait situer substantiellement le soi ou la conscience, mais bien plutôt comme une instance remplissant une fonction dans l'organisation de la conduite¹²¹. Par cette idée, Mead veut ainsi montrer que dans l'acte social au sein duquel l'individu organise ses réponses en fonction de celles que les autres feront face à ses propres actes, le cortex est un organe de la conduite dans la mesure où l'individu est un soi :

Si le cortex est devenu un organe de la conduite sociale, rendant possible l'apparition d'objets sociaux, c'est parce que l'individu est devenu un soi, c'est-à-dire un individu qui organise ses propres réponses en fonction des tendances des autres à répondre à ses actes.¹²²

De cette façon, en dépit des capacités remarquables du cortex cérébral, pour cette approche l'étude de celui-ci n'apparaît pas suffisante afin de saisir la dynamique propre au soi.

¹²⁰ *Ibid.*, p.111.

¹²¹ Mead, G.H. 2006. « Genèse du soi et contrôle social ». *L'esprit, le soi et la société*, Paris: PUF, p.419.

¹²² *Ibid.*, p.420.

Néanmoins, en remplissant certaines fonctions dans la conduite sociale, les mécanismes physiologiques du système nerveux central permettraient le déploiement de l'intelligence en étant un des facteurs au cœur des facultés humaines de délibération et d'organisation des possibilités de réponses¹²³. Bien que son développement s'enracine dans l'expérience sociale, on voit ici que l'intelligence réflexive, qui réside dans la capacité de l'organisme à sélectionner et organiser les différentes possibilités de réponses en vue d'orienter sa conduite, est notamment rendue possible par les opérations complexes que permet d'accomplir le système nerveux central.

L'étude attentive de l'œuvre de Mead nous révèle donc que ce dernier accorde une certaine importance à l'infrastructure naturelle, et ce, même si l'esprit et le soi ne sont à ses yeux pas spécifiquement localisables au sein de la corporalité. En ce sens, en plus de souligner l'apport du cortex cérébral, organe important de la conduite sociale alors qu'il occupe une fonction dans la mise en place de réponses organisées et différées, la psychologie sociale accorde une attention vis-à-vis de plusieurs dispositions physiologiques particulières jouant un rôle considérable dans le développement et la réalisation du processus communicationnel indispensable au sujet humain. À cet égard, en empruntant certaines des considérations avancées par Darwin dans « L'expression des émotions chez l'homme et chez les animaux »¹²⁴, Mead fait entre autres mention du rôle du visage humain qui, par les possibilités de ses mouvements musculaires, est en mesure d'exprimer un grand éventail d'émotions¹²⁵. Sans constituer à elle seule un véritable langage défini, cette capacité du visage est significative pour la psychologie sociale qui cherche à définir les mécanismes de la communication et les fondements à partir desquels celle-ci a pu se complexifier à partir de la conduite gestuelle. Dans le même sens, le penseur insiste à quelques reprises sur le rôle considérable de la main, outil unique s'interposant entre l'acte et son achèvement qui permettrait notamment l'émergence des « objets physiques »¹²⁶.

¹²³ Mead, G. H. *L'esprit, le soi et la société*. op.cit. p.177.

¹²⁴ Darwin, Charles. 1874. *L'expression des émotions chez l'homme et les animaux*. Paris, Reinwald.

¹²⁵ Mead, G. H. *L'esprit, le soi et la société*. op.cit. p.107.

¹²⁶ *Ibid.* p.247.

On voit enfin que Mead admet, tout comme la philosophie hégélienne, l'existence d'une infrastructure naturelle, puisque selon lui « si les esprits (minds) et les soi (selves) sont essentiellement des phénomènes produits par la dimension sociale de l'expérience humaine, le mécanisme physiologique sous-jacent à cette expérience est tout sauf étranger à leur genèse et à leur existence ¹²⁷ ». Néanmoins, la portée de ses réflexions demeure limitée aux modalités fonctionnelles que certaines dispositions de la corporéité occupent dans l'organisation de la conduite sociale et la constitution de l'expérience subjective. Plus loin, nous verrons que ces considérations sont la source d'une distinction majeure vis-à-vis de l'esprit subjectif hégélien qui, dans l'âme, lieu de médiation entre la nature et l'esprit, envisage déjà les racines d'une subjectivité en devenir.

3.3 La communication : paradigme du développement de l'esprit

Si l'on ne peut négliger le rôle indéniable des caractéristiques uniques de l'organisme biologique humain, l'originalité de la position défendue dans *L'esprit, le soi et la société*, consiste à nier que l'esprit, phénomène qui réside dans la capacité humaine à réaliser des actes complexes en indiquant des significations aux autres et à soi-même, est un produit mental qu'il est possible de localiser substantiellement au sein du système nerveux central. Tout comme Hegel, Mead cherche à développer une explication scientifique de l'esprit en insistant sur les modalités processuelles qui permettent et structurent son développement. Malgré certaines similarités avec la vision hégélienne, la portée du concept d'esprit chez Mead ne possède toutefois pas la même étendue que celle déployée dans l'*Encyclopédie des Sciences Philosophiques*, et se limite pour l'essentiel aux considérations délimitées par l'esprit subjectif. Si, dans son sens général, le concept hégélien d'esprit possède une signification beaucoup plus large que le strict horizon de l'entité individuelle¹²⁸, la

¹²⁷ *Ibid.*, p.95-96.

¹²⁸ Celui-ci recoupe aussi bien l'ensemble de la structure psychique humaine et ses facultés cognitives (esprit subjectif), la totalité des actions humaines reliées aux institutions sociales (esprit objectif), de même qu'à une conception de l'esprit dont l'existence ne serait pas conditionnée par aucune source ou limite extérieure (esprit absolu). En ce sens, la notion d'esprit, idée motrice sur laquelle reposera l'ensemble de ce système philosophique spéculatif qui présente l'exposition minutieuse des étapes

psychologie sociale de Mead insiste de son côté essentiellement sur l'idée que l'esprit, entendu comme *Mind*, doit être saisi sur le plan du processus communicationnel.

Nous avons précédemment mentionné que l'approche mise de l'avant par Mead prend appui sur le postulat central que l'esprit est issu d'un processus objectif : l'activité sociale. Le penseur américain mentionne à cet égard que les « esprits sont des phénomènes qui émergent et croissent du processus d'expérience sociale¹²⁹ ». Dans ce contexte, on ne doit pas présupposer l'existence de sujets antérieurs à l'expérience sociale afin d'expliquer l'émergence du phénomène communicatif « alors que, au contraire, ce sont les soi dont on doit rendre compte à partir du processus social comme produits de la communication¹³⁰ ». Par conséquent, dans le but d'appréhender les conditions sociales qui rendent possible la réalisation de l'esprit, la psychologie sociale entreprend d'enquêter sur l'évolution de la communication humaine, marquée par le développement d'un langage significatif essentiel à la genèse des soi. En exposant les grandes lignes de sa conception du « geste », notion centrale à partir de laquelle sont comprises les différentes formes d'interactions sociales et le développement du symbole significatif, nous verrons la manière par laquelle, de l'étude de la matrice empirique de la communication, Mead confère une origine sociale à l'esprit.

L'une des idées importantes mises de l'avant par la psychologie sociale consiste à montrer comment l'étude des dispositions puissantes du cortex cérébral humain n'est pas suffisante afin de saisir les modalités de l'esprit, qui doivent plutôt être recherchées dans les conditions sociales de son émergence. Selon une telle posture, où une attention particulière est accordée au rôle de la dynamique sociale, il se situerait plutôt dans la relation de l'organisme à la situation¹³¹. Pour Mead, l'esprit « réside dans la capacité de l'organisme de s'indiquer ce qui dans l'environnement correspond à ses réponses, de sorte qu'il peut les contrôler de diverses

complexes de son autodéploiement, se manifeste autant au niveau des différents actes propres à la psyché individuelle que dans les lois, la langue, l'État, les syndicats, les révolutions, les guerres, ainsi que la religion ou l'art.

¹²⁹ Mead, G. H. *L'esprit, le soi et la société. op.cit.*, p.138.

¹³⁰ *Ibid.*, p.137.

¹³¹ *Ibid.*, p.199.

manières¹³²». C'est uniquement à partir du moment où l'organisme est en mesure de signifier aux autres et à lui-même des significations dans le but de contrôler sa conduite que la genèse de l'esprit est rendue possible¹³³. En définissant le langage comme une donnée incontournable à la mise en place de cette disposition unique à l'humain, il apparaît donc, selon les termes mêmes employés par le penseur, tout à fait « absurde » de postuler l'esprit strictement sur le plan de l'organisme individuel¹³⁴. C'est pourquoi la communication prendrait dès lors une place absolument primordiale afin de comprendre les modalités constitutives de l'esprit, qui apparaît dans ce contexte comme un produit fondamentalement social. Par le fait même, Mead appelle à reconnaître, comme nous l'avons vu précédemment, que les composantes biologiques qui permettent l'esprit n'ont elles-mêmes une fonction qu'à l'intérieur de l'expérience sociale :

L'expérience subjective de l'individu doit être reliée aux activités sociobiologiques du cerveau pour donner un compte rendu valable de l'esprit : cette opération ne peut avoir lieu qu'au prix de la reconnaissance de la nature sociale de l'esprit¹³⁵.

Ce n'est qu'à partir du moment où le processus social est introduit dans l'expérience du sujet, en prenant conscience des modalités intersubjectives dans l'ajustement de sa conduite, que pour une telle perspective apparaît alors une réflexivité propre au développement des esprits.

3.3.1 La notion de « geste »

En insistant sur l'idée que la majeure partie de l'expérience subjective doit être saisie à partir des rapports qu'un individu entretient avec les autres individus de son environnement, Mead cherche à illustrer comment « l'esprit émerge et croît dans la matrice empirique des interactions sociales¹³⁶ ». Dans le but d'examiner comment cette expérience se développe à

¹³² *Ibid.*, p.204.

¹³³ *Ibid.*, p.204-205.

¹³⁴ *Ibid.*, p.205.

¹³⁵ *Ibid.*

¹³⁶ *Ibid.*

partir du processus communicationnel, il prend appui sur la notion de « geste » notamment mise de l'avant par Wilhelm Maximilian Wundt. Bien qu'il laisse de côté la majeure partie du parallélisme psychologique développé par Wundt, auquel il reproche la profonde incomplétude sur le plan psychique, le geste, concept central emprunté à ce dernier, constitue à ses yeux un aspect essentiel de la dynamique sociale.

Dans *L'esprit, le soi et la société*, la communication est définie comme un processus marqué par deux phases marquantes : la « conversation de gestes » et l'émergence du langage, identifié comme une « conversation de gestes significatifs ». Prélude au développement du symbole et de la signification, pour le penseur américain le geste « peut être identifié à ces commencements d'actes sociaux qui sont des stimuli pour les réponses des autres organismes¹³⁷ ». En d'autres termes, il représente le point de départ de tout acte social en constituant le stimulus à partir duquel les autres organismes établissent leurs réponses. L'analyse des gestes permet de cette façon d'envisager une phase importante de l'organisation de l'acte social en illustrant le processus de réalisation par lequel il se produit un ajustement mutuel de la conduite des différents acteurs impliqués. À partir de celui-ci, on peut dès lors concevoir, comme le souligne en exemple Mead, la dynamique relationnelle de l'évolution des réactions propres à deux chiens qui engagent le combat ou encore au jeu d'ajustements à l'œuvre dans des activités sportives comme la boxe et l'escrime¹³⁸. Dans un cas comme dans l'autre, le geste d'un acteur (feinte ou attaque) sert de stimulus dans l'organisation et l'ajustement de la conduite de son belligérant (parade), dont la réaction est intrinsèquement reliée au stimulus dégagé par le premier. Ce qui est donc à mis l'œuvre dans toute interaction sociale est une conversation de gestes dans laquelle le stimulus que dégage un acte est au cœur de la mise en place de réponses qui, à leurs tours, deviennent des stimuli pour l'organisme déclencheur de l'acte initial. Selon Mead, l'acte communicatif posséderait ainsi une structure triadique répartie de la façon suivante : 1) le geste initial d'un individu; 2) la réponse d'autrui face au stimulus dégagé par le geste initiale; 3) puis enfin le résultat issu de l'action.

¹³⁷ *Ibid.*, p.132.

¹³⁸ *Ibid.*

3.3.2 L'émergence de l'esprit dans la signification

Les gestes, qui permettent la réalisation d'un processus d'ajustements entre les différents organismes, apparaissent donc comme une composante essentielle de la communication. Dans leur sens large, on les retrouve autant dans les formes simplifiées de l'acte social animal, que dans celles plus complexes propres aux organisations humaines. Afin de rendre compte de la complexification progressive des modalités de la communication, Mead établit toutefois une distinction majeure entre les gestes simples, aussi qualifiés d'inconscients, et ceux conscients, porteurs de signification. Dans *L'esprit, le soi et la société*, l'apparition empirique du geste significatif est attribuée à un long processus de développement étroitement relié à celui des gestes vocaux¹³⁹. À ce titre, la théorie meadienne de la communication est par conséquent fondamentalement évolutionniste ; elle repose sur l'idée d'une complexification progressive de formes primitives de communication vers des formes plus avancées.

Modalité beaucoup plus puissante, le geste significatif se constitue comme un symbole capable de faire naître une même idée entre les différents acteurs. En plus d'apparaître comme un stimulus dans l'organisation de la conduite, le symbole significatif, propre du langage, implique donc la présence d'une signification commune partagée par l'ensemble des individus d'un acte social donné. En effet, à partir du moment où nous entrons dans la communication significative, également qualifiée de « consciente » par le penseur américain, nous faisons naître en nous « la même réponse qu'ils font naître explicitement – ou sont censés faire naître – chez ceux à qui ils s'adressent¹⁴⁰ ». Autrement dit, un geste devient significatif chez quelqu'un lorsque ce dernier est en mesure de faire générer en lui-même la même réaction que celles que les autres auraient face à ce stimulus. De simples cris vocaux sans signification, le geste vocal se serait donc progressivement déplacé vers un langage symbolique où l'individu est affecté par son propre stimulus d'une manière similaire à celle des individus qui l'entourent. Dans cette optique, il apparaît comme une disposition

¹³⁹ *Ibid.*, p.151.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p.135.

supérieure au geste non significatif, alors qu'il rend possible, en provoquant une réponse similaire chez l'ensemble des individus, des ajustements comportementaux beaucoup plus élaborés et l'émergence de facultés propres à l'esprit humain¹⁴¹.

Il revient à la psychologie sociale d'avoir illustré d'une manière convaincante comment la signification tire son origine dans l'interaction entre l'action d'un individu et les réponses ultérieures des différents acteurs impliqués dans l'acte social. En effet, Mead illustre la structure logique du symbole significatif comme une relation ternaire entre le geste, sa réponse subséquente et le résultat de l'acte social¹⁴². En ce sens, la signification se propage à l'intérieur même de la pratique sociale et prend pour fondement l'expérience concrète du champ intersubjectif. L'importance de la distinction entre le geste significatif et celui non significatif représente un moment clé de la compréhension meadienne de la subjectivité. En effet, le langage significatif apparaît comme un rouage important de la genèse de l'esprit qui se caractérise par la capacité de signifier aux autres et à soi-même des significations. À cet égard, c'est uniquement au stade du développement de la communication, où le geste se constitue comme un symbole significatif, que l'on peut voir émerger une multitude de facultés propre à l'esprit telles que l'intelligence, la pensée et la conscience de soi. Mead souligne ainsi toute la portée que prend l'émergence de tels symboles :

L'existence de l'intelligence ou de l'esprit n'est possible que sur le fondement de ces gestes, valant pour symboles significatifs. Sans eux, il n'y aurait pas de pensée, laquelle n'est qu'une conversation intériorisée ou implicite de l'individu qui s'entretient avec soi-même par le biais de tels gestes¹⁴³.

Pour cette perspective inspirée par le béhaviorisme, l'intelligence se développe à travers les modalités d'ajustement mutuel de la conduite des acteurs au sein de la communication. Si l'animalité demeure enracinée à l'intérieur de médiations de « gestes simples », par l'intermédiaire de symboles significatifs l'humain peut développer une intelligence supérieure. L'intériorisation en soi des symboles significatifs, que l'on peut assimiler sur le

¹⁴¹ *Ibid.*

¹⁴² *Ibid.*, p.162.

¹⁴³ *Ibid.*, p.135.

plan de la pratique à la capacité de l'individu de s'autoaffecter en adoptant en lui l'attitude des autres, représente donc une première forme de retour sur soi dans lequel le sujet se prend virtuellement comme un objet dans l'organisation de sa conduite. C'est également à partir d'une telle conception qu'il est alors possible d'envisager la possibilité d'une conduite rationnelle, puisque le sujet, capable d'être un objet pour lui-même, est en mesure de se projeter dans diverses réponses possibles afin de sélectionner une réponse adéquate vis-à-vis d'une situation. Ainsi, selon Mead « les signes rendent possible l'émergence de la conscience de soi, en relation à cet ajustement mutuel ¹⁴⁴ ». Dans cette perspective, les gestes significatifs apparaissent comme une condition indispensable à la capacité de générer en soi une « conversation intériorisée », faculté réflexive notamment au centre de notre capacité de penser¹⁴⁵.

En montrant comment l'expérience intérieure d'un individu se constitue en intégrant et partageant des significations communes avec d'autres individus, l'analyse des gestes proposée par la psychologie sociale insiste longuement sur l'importance d'envisager l'esprit comme un produit du processus social et de la communication. Pour cette perspective, la signification et la symbolisation se retrouvent au centre même de la création d'un ensemble d'« objets » dont l'existence dépend étroitement du contexte social dans laquelle elle se produit¹⁴⁶. Par cette idée que l'on pourrait voir comme une forme de « comportement phénoménologique », Mead affirme donc que le processus social est responsable de l'apparition de plusieurs éléments dans le champ de l'expérience subjective, tels que les « objets de sens commun » et les « objets scientifiques », « parce qu'il détermine et conditionne leur abstraction hors de la structure totale des événements, en tant qu'identités pertinentes eu égard à la conduite sociale¹⁴⁷ ». Sans nier pour autant un « monde objectif extérieur » (*world that is there*), Mead souligne comment les significations ne tirent pas

¹⁴⁴ *Ibid.*, p.153.

¹⁴⁵ Mead, G.H. 1913. « The social Self ». *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods* 10, p.377.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p.160-161.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p.162.

simplement leur existence des choses en elles-mêmes, mais bien de l'expérience sociale¹⁴⁸. Le penseur américain expose par conséquent, d'une manière qui n'est pas sans rappeler l'intuition hégélienne de la codétermination dialectique entre le sujet et l'objet, la dynamique par laquelle la pensée trouve au sein de l'expérience une unité avec l'action¹⁴⁹. Bien qu'il n'apparaisse pas nécessaire d'aller plus loin dans ces considérations, nous devons cependant réitérer comment pour Mead, loin d'être uniquement des réceptacles passifs d'une réalité extérieure, en tant qu'esprits, les organismes jouent un rôle actif dans la création de leur environnement¹⁵⁰. Son approche se veut donc une tentative visant à dégager la manière par laquelle l'organisme et l'environnement sont étroitement liés par une codétermination réciproque complexe.

On remarque finalement que, contrairement à Wundt, chez qui les soi sont présupposés comme une réalité antérieure à la communication, par le biais d'une théorisation du geste Mead illustre la manière par laquelle nous pouvons saisir les origines du développement de l'esprit à l'intérieur même de l'évolution sociale. Par conséquent, c'est donc principalement à l'intérieur de ce long chemin de l'esprit à travers la communication que du point de vue de la psychologie sociale, nous devons rechercher les points d'ancrages du soi.

3.4 Le soi comme modalité processuelle issue de la dynamique sociale

Chez Mead, l'apparition d'une subjectivité individuelle, intrinsèquement liée au développement de l'esprit et du langage significatif, est le produit direct du processus social. Tout comme l'esprit, le soi, qui a pour caractéristique fondamentale d'être un objet pour lui-

¹⁴⁸ Le rapport entre la construction sociale du monde et la « réalité objective » (*the world that is there*) fait l'objet d'une attention beaucoup plus soutenue et subtile dans MEAD, G.H, 1938, *The Philosophy of the Act*, Chicago, University of Chicago.

¹⁴⁹ Ces considérations épistémologiques fondamentales mériteraient à cet égard un examen plus approfondi. Bien que les remarques de Mead à ce sujet soient parfois fragmentaires et sporadiques, en essayant d'élaborer une philosophie de l'expérience capable de saisir le processus dialectique unissant la pensée à l'action, on peut voir chez lui, dans une certaine mesure, la volonté de s'inscrire dans les réflexions importantes issues de la distinction kantienne entre les mondes nouménal et phénoménal. L'importance de ce questionnement est notamment bien visible dans sa lecture de l'histoire de la philosophie retrouvée dans *Movements of Thought in the Nineteenth Century*.

¹⁵⁰ Mead, G. H. *L'esprit, le soi et la société. op.cit.*, p.203.

même, ne doit pas être localisé dans un organe permanent du corps. Il apparaît plutôt comme phénomène qui croît progressivement à l'intérieur de la pratique sociale. À cet égard, en liant intimement son apparition aux mécanismes de la conduite sociale, son approche propose une théorisation du soi qui rejoindra la description des différents moments phénoménologiques propres au mouvement de la conscience, étape cruciale du développement de l'esprit subjectif hégélien. Bien qu'exprimé différemment, dans son analyse des moments de la constitution du soi au sein de l'expérience sociale, où est notamment décrite la dynamique du soi avec le « Je » et le « Moi » de même que son enracinement dans un Autrui généralisé, la psychologie sociale élabore une conceptualisation similaire à celle dévoilée par le quadripôle hégélien de la reconnaissance des consciences. En définissant le soi comme une modalité processuelle issue de la conduite sociale, nous verrons ainsi comment, d'une façon analogue à Hegel, Mead décrit chacun des différents moments de la dialectique par laquelle la subjectivité se réalise à l'intérieur du rapport intersubjectif.

3.4.1 La genèse du soi dans la conduite sociale

Dans *Genèse du soi et contrôle social*, l'acte social, acte dont le stimulus que libère une impulsion d'un individu se trouve au sein d'un autre individu du même environnement, est défini comme un phénomène fondamental à l'émergence du soi¹⁵¹. Contrairement aux « sociétés » d'invertébrés où les individus organisent leurs conduites grâce à des différenciations d'ordre purement physiologique, l'acte social humain nécessite que dans l'expérience de l'individu « les stimuli qui déclenchent les réponses des autres participants impliqués dans l'acte soient présents dans son expérience non pas comme stimuli pour ses réponses à lui, mais comme stimuli pour les réponses des autres¹⁵² ». Cette caractéristique de l'acte social, selon laquelle un individu organise sa conduite en fonction des réponses éventuelles des autres à ses propres attitudes, est pour Mead le trait d'un individu qui est un soi :

¹⁵¹ Mead, G.H. « Genèse du soi et contrôle social ». *loc.cit.*, p.417.

¹⁵² *Ibid.*, p.418.

Nous apparaissions comme soi dans notre conduite pour autant que nous adoptons nous-mêmes l'attitude que les autres adoptent vis-à-vis de nous, dans les activités où nous sommes impliqués ensemble¹⁵³.

L'adoption des attitudes d'autrui, essentielle à la réalisation de toute relation sociale, permet ainsi à l'individu de devenir un soi; c'est-à-dire de se prendre lui-même comme objet. En effet, selon Mead, en intégrant en nous les attitudes que les autres adoptent à notre égard, il nous est dès lors possible de revenir à nous-mêmes et de se poser comme une conscience de soi.

À partir de cette conception de l'acte social, la psychologie sociale arrive de cette façon à distinguer les expériences immédiates, déterminantes chez l'animal, de la spécificité de l'expérience du soi médiatisé par le rapport avec une autre subjectivité. Elle insiste sur le fait que la réflexivité propre au soi implique non seulement d'apparaître comme sujet, mais également notre capacité à se poser comme un objet pour nous-mêmes. Mead souligne en ce sens que le « soi, en tant qu'objet pour soi, est essentiellement une structure sociale » et qu'il est, de ce fait, « impensable hors de l'expérience sociale¹⁵⁴ ». Par l'intermédiaire d'une théorisation du geste, sa conception de l'acte social est en mesure d'émettre l'hypothèse selon laquelle, en adoptant l'attitude sociale des autres à notre égard, l'individu est capable d'avoir une réflexion sur lui-même. Dans cette optique, il mentionne le rôle primordial de la spécificité du langage significatif et de la communication humaine :

L'émergence du soi exige que l'individu se réponde à lui-même : il se constitue dans ce type de conduite sociale. Il n'y a pas d'autre forme de comportement que le langage où l'individu soit un objet pour lui-même; et l'individu n'est pas un soi au sens réflexif s'il n'est pas un objet pour lui-même. C'est ce qui confère à la communication son importance majeure, du fait que c'est dans ce type de conduite que l'individu réagit à lui-même¹⁵⁵.

À ce titre, on remarque que le chapitre sur la vérité de la certitude de soi-même de la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel, qui illustre comment une conscience de soi ne peut se

¹⁵³ *Ibid.*, p.421.

¹⁵⁴ Mead, G.H. *L'esprit, le soi et la société*. p.211.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p.213.

reconnaître que dans une autre conscience de soi, trouve un écho dans la vision meadienne de l'enracinement du soi au sein du langage significatif. Dans une formule qui rappelle celle du philosophe allemand, le penseur souligne comment « quand un soi apparaît, il implique toujours l'expérience d'un autre ¹⁵⁶ ». En définissant le mécanisme général par lequel on peut envisager la genèse du soi à l'intérieur de la conduite sociale, on voit donc que l'idée centrale de la dialectique hégélienne de la reconnaissance des consciences semble trouver dans la compréhension meadienne du processus communicationnel une expression tout à fait analogue. En effet, cette conceptualisation pragmatiste de l'expérience sociale illustre la manière par laquelle, dans l'intégration des attitudes des autres qui affectent le déroulement de sa propre conduite, l'individu est doté de capacités d'autoaffection et d'autostimulation qui lui permettent, dans le but de se situer dans le champ de la pratique sociale, d'être un autre en lui-même. Nous verrons maintenant comment les modalités détaillées de ce processus sont chez Mead en grande partie envisagées dans le rapport entre le « soi », le « je » et le « moi ».

3.4.2 La structuration du soi à travers le « je » et le « moi »

Du point de vue de la psychologie sociale, le soi, phase indispensable de l'expérience proprement humaine, ne peut être appréhendé comme quelque chose de permanent ou de fixe, alors qu'il doit plutôt être recherché dans les mécanismes sociaux par lesquels le sujet arrive à se prendre comme un objet de réflexion pour lui-même. Par cette idée, nous avons vu que cette approche propose une définition où le soi apparaît comme un élément essentiellement processuel et modal qui prend place à l'intérieur de l'expérience sociale¹⁵⁷. Afin d'éclairer ce processus, Mead introduit une description de la relation triadique liant le soi à deux autres pôles intérieurs distincts intrinsèques à la subjectivité : le « je » et le « moi ». Trace de l'influence que pourrait avoir exercé la philosophie de Hegel sur sa pensée, cette relation à caractère dialectique lui permet d'illustrer comment les modalités de

¹⁵⁶ *Ibid.*, p.256.

¹⁵⁷ À ce sujet voir notamment les commentaires retrouvés dans Cefai, D., Quéré, L. 2006. « Naturalité et socialité du self et de l'esprit ». *L'esprit, le soi et la société*, Paris :PUF, p.51.

développement du soi, qui prend la forme d'un dialogue intérieur importé de l'expérience sociale, apparaît comme le résultat d'un individu qui est lui-même à la fois sujet (je) et objet (moi).

Dans *L'esprit, le soi et la société*, le « je » et le « moi » sont définis comme deux phases se combinant dans le soi. Ne cessant de se transformer au sein de l'expérience, ils ne sont pas des éléments fixes, mais des instances qui se caractérisent par leur rôle fonctionnel dans l'expérience du soi. Le « je » se présente comme « l'action de l'individu à l'encontre de la situation sociale liée à sa propre conduite¹⁵⁸ ». Ainsi, alors que l'organisation et l'intériorisation des attitudes d'autrui appellent en l'individu une certaine réaction, le « je » correspond à la forme unique que prend cette réponse qui ne peut, en raison de son caractère immédiat et imprévisible, faire l'objet d'aucune certitude avant sa réalisation. Marqué par une certaine indétermination, l'action de ce que Mead attribue au « je », uniquement saisissable après sa réalisation, est par conséquent toujours susceptible de nous surprendre et constitue un pôle porteur de nouveauté.

Contrairement au « je », dont la détermination nous échappe dans l'immédiat, Mead appelle le « moi » le contenu de l'expérience se présentant à la conscience¹⁵⁹. Il est la phase objective du soi qui comprend notamment l'ensemble de nos réponses passées et les attitudes que nous adoptons dans le processus social. Par conséquent, pour Mead le « moi » est un pôle complexe où l'on retrouve tout le poids de l'environnement social en l'individu alors qu'il se présente comme « l'organisation définie de la communauté qui se réfléchit dans nos attitudes et qui appelle une réponse¹⁶⁰ ». D'une certaine façon, il correspond donc à l'ensemble organisé des attitudes des autres assumé intérieurement et oriente les actions particulières de l'individu. Si l'on devient un « moi » dès que l'on se rappelle ce que nous avons dit ou fait, pour la perspective meadienne, celui-ci est impensable sans la présence d'un soi qui est lui-même sujet, c'est-à-dire un « je »¹⁶¹. Réagissant au soi qui, dans l'adoption des attitudes

¹⁵⁸ Mead, G.H. *L'esprit, le soi et la société. op.cit.*, p.240.

¹⁵⁹ Mead, G.H. « The Social Self », *loc.cit.*, p.374

¹⁶⁰ Mead, G.H. *L'esprit, le soi et la société. op.cit.*, p.240.

¹⁶¹ Mead, G.H. « The Social Self », *loc.cit.* p.374.

d'autrui, émerge comme un « moi », le « je » est lié à ce dernier dont il se sert afin d'orienter sa conduite en fonction des différentes expériences antérieures et des attitudes des autres qu'il a intégrées. Dans ce contexte, le « je » apparaît à la fois comme une instance agissante et une réponse au présent qui est fait au « moi ». Mead mentionne ainsi :

Le « je », dans sa relation au « moi », réagit donc à la situation sociale qui est partie prenante de l'expérience de l'individu. C'est la réponse de l'individu à l'attitude que les autres lui adressent quand il adopte lui-même une attitude à leur égard. Or, les attitudes qu'il prend envers eux sont présentes dans sa propre expérience, mais sa réponse comportera un nouvel élément. Le « je » est le sens de la liberté et de l'initiative¹⁶².

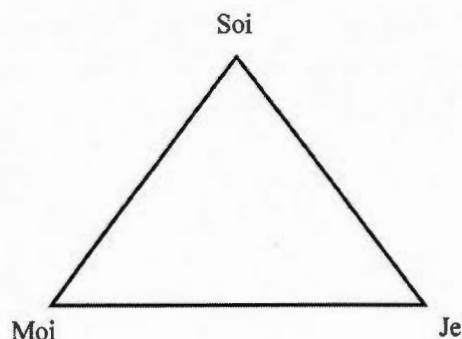
En ce sens, on ne saurait imaginer ceux deux instances séparément alors que, représentant successivement les dimensions subjectives et objectives du soi, elles se caractérisent par une interdépendance fondamentale dans laquelle elles ont mutuellement un effet l'une sur l'autre :

« If the "I" speaks, the "me" hears. If the "I" strikes, the "me" feels the blow. Here again the "me" consciousness is of the same character as that which arises from the action of the other upon him¹⁶³. »

On remarque que la relation entre ces pôles, qui dans les divers moments de l'expérience sont en constante transformation, constitue un élément essentiel du processus caractérisant le soi dont les grandes lignes de relation tripartite peuvent être résumées par la schématisation suivante :

¹⁶²Mead, G. H. *L'esprit, le soi et la société. op.cit.*, p.240

¹⁶³Mead, G.H. « The Social Self ». *loc.cit.*, p.350.



De cette façon, nous voyons que le penseur définit la subjectivité individuelle comme une unité marquée par différentes instances. À ce sujet, il est intéressant d'observer la division interne du sujet retracée par Mead qui n'est pas sans rappeler à certains égards la structure de l'appareil psychique décrite par la deuxième topique développée par Freud. Même si la portée d'une telle analogie demeure limitée en raison de l'opposition bien connue de Mead à l'égard d'une économie psychique libidinale¹⁶⁴, on ne peut s'empêcher de voir dans le soi, marqué par l'imprévisibilité du « je » et la fonction « régulatrice » du « moi », un écho avec le « ça » et le « surmoi » issus de la topologie freudienne. Au-delà de ces considérations, nous verrons maintenant comment, en intégrant cette représentation élémentaire de la structure du soi à sa relation vis-à-vis d'autres soi et la société dans son ensemble, il est possible d'y envisager le processus dialectique de reconnaissance au fondement de l'expérience subjective humaine.

¹⁶⁴ « Freud has made a great play of showing that the reasons and grounds which lie in our minds for many of our acts are not the real reasons and grounds, and he is seldom satisfied if he does not find the real reasons in thwarted sexual impulses. But, apart from Freud's predominant reference to sex in the matter, there is no great novelty in this recognition that there are more profound reasons for much of our conduct than those that appear to us to be explanations of our acts. » Mead, G.H. *The Philosophy of the Act. op.cit.*, p.479.

3.4.3 La dialectique de la reconnaissance de Hegel à Mead

La description que fait Mead de la relation ternaire du soi avec ses phases subjectives et objectives lui permet de couvrir différents aspects du phénomène d'individuation, tel que la formation de la personnalité singulière et l'émergence de nouveauté. Ce qui pour nous apparaît toutefois des plus significatif, c'est la façon par laquelle, à partir de sa distinction entre le « je » et le « moi », il est possible d'envisager les étapes du processus intersubjectif au cœur de constitution de la subjectivité individuelle. Mead souligne à cet égard que le contenu essentiel à la confection du soi « s'exprime dans notre expérience, dans le processus de reconnaissance des autres par soi-même et de reconnaissance de soi-même par les autres ¹⁶⁵ ». De la sorte, en regardant de plus près les modalités de cette structuration, qui apparaît comme un dialogue intérieur prenant racine dans nos interactions avec autrui et qui est toujours sous la tutelle d'une identification vis-à-vis la totalité sociale, on remarque que cette approche développe une conception dont les principaux pôles peuvent être mis correspondance avec le schéma quadripolaire hégélien de la reconnaissance.

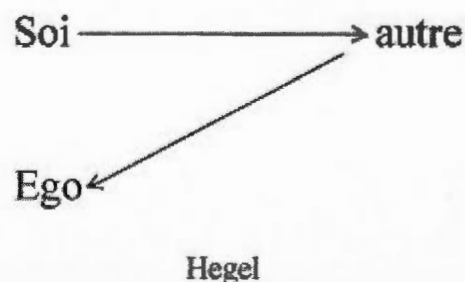
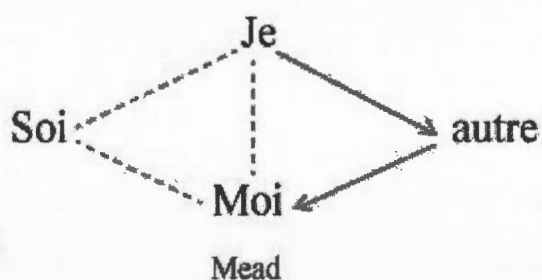
Le premier mouvement de la conscience décrit par Hegel, selon lequel, dans le rapport à une autre conscience, celle-ci sort d'elle-même en se reconnaissant d'abord immédiatement dans l'autre pour ensuite se retrouver, se traduit chez Mead dans la description de la phase où le soi parvient à se poser comme un « autre ». Rappelons que chez lui, le soi, dans son façonnement à travers les actes sociaux et son rapport aux institutions sociales, se manifeste dans l'expérience individuelle sous la forme du « moi », qui est l'intériorisation du rapport aux autres. Nous avons précédemment retracé comment dans la philosophie hégélienne l'objectivation de soi dans le rapport à une autre conscience représente une étape fondamentale à l'émergence de la conscience de soi, alors qu'elle rend possible le retour réflexif du sujet sur lui-même. De la même manière, dans son analyse de la conduite sociale, c'est précisément à ce rapport, qui prend ici intérieurement la forme d'un « moi », auquel fait référence Mead lorsqu'il souligne comment « l'individu est capable de se réaliser comme soi dans la mesure où il est à même de prendre les attitudes des autres et d'entrer dans ce jeu de

¹⁶⁵ Mead, G.H., *L'esprit, le soi et la société*, op.cit., p.256.

reconnaissance réciproque¹⁶⁶ ». Dans un passage particulièrement révélateur, il résume en ce sens la façon par laquelle, par le biais du détour à autrui, se dégage une reconnaissance permettant la phase du soi attribuée au « moi » :

Pour avoir une conscience de soi, chacune doit avoir dans son propre organisme l'attitude d'autrui, qui contrôle les choses qu'elle est sur le point de faire. Dans l'expérience immédiate d'un individu qui prend cette attitude, un « moi » apparaît. Ce soi est capable de se maintenir dans la communauté. Il est reconnu par les autres membres dans la mesure où il les reconnaît. C'est à cette phase du soi que nous référons comme à celle du « moi »¹⁶⁷.

Tout comme dans la négation de soi au sein de la projection de soi dans une autre conscience illustrée par Hegel, Mead indique par conséquent que le soi ne peut se réaliser que par une extériorisation dans un « non-moi »¹⁶⁸. Insistant sur l'idée que nous devons comprendre la conscience de soi comme un « phénomène qui consiste à éveiller en nous-mêmes l'ensemble des attitudes que nous provoquons chez autrui¹⁶⁹ », on remarque que le processus de reconnaissance est retracé dans la relation triadique entre la réponse de l'acteur (je), ses différents interlocuteurs au sein de l'acte social (autres) et l'organisation intériorisée des rapports aux autres (moi). Bien que les termes employés afin de décrire ce processus divergent de ceux utilisés par Hegel, on voit par conséquent que dans la dynamique de la formation du soi décrit par Mead, les premières étapes du déroulement de la reconnaissance intersubjective trouvent une expression analogue pouvant être résumée de la façon suivante:



¹⁶⁶ *Ibid.*, p.256.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p.257.

¹⁶⁸ Mead, G.H., *Movements of Thought in the Nineteenth Century*, op.cit. p.95-94.

¹⁶⁹ Mead, G.H., *L'esprit, le soi et la société*, op.cit., p.230.

Dans l'œuvre posthume du penseur américain, cette schématisation est illustrée sur le plan de la pratique à travers le comportement des enfants dans le jeu. Distinguant le jeu de type « libre » (play) de celui de type « réglementé » (game), selon lui c'est d'abord dans le jeu sans contrainte qu'apparaît cette première forme d'acquisition du soi. Caractérisée par la capacité de l'enfant à adopter différents rôles, dans le jeu libre l'expression « jouer à quelque chose » prend tout son sens, puisqu'il implique que l'individu « sorte de lui-même » afin d'incarner la position d'un autre. Dans cette première forme de jeu, selon laquelle nous sommes appelés à occuper fictivement un personnage (policier, médecin, parents, etc.), l'individu assume ainsi délibérément le rôle d'un autre en appelant en lui-même des stimuli correspondant aux réponses du protagoniste qu'il désire incarner. En « jouant au policier », l'enfant prend donc un ensemble d'attitudes et les organise en une certaine totalité de telle sorte qu'il démontre, dans l'adoption de différents rôles, qu'il est en mesure de faire converser en lui-même, la « façon la plus simple d'être un autre pour soi-même ¹⁷⁰ ».

On voit ici comment la naissance du soi est d'abord tirée de sa relation particulière avec les autres, rapport qui permet, dans la conversation de gestes, à l'organisme humain d'être un objet pour lui-même. Aux yeux de Mead, il n'est toutefois pas suffisant qu'un individu prenne les attitudes des autres et les intègre dans sa propre expérience pour voir émerger chez lui un soi au sens plein du terme ¹⁷¹. Si cette faculté donne une consistance initiale au soi, une seconde phase générale, dans laquelle est introduit le rapport à la société dans son ensemble, apparaît par conséquent indispensable à son développement. À la première phase du soi issue des rapports spécifiques que l'on entretient avec les autres se succède donc un mouvement au sein duquel on procède à l'organisation des attitudes sociales de l'Autrui généralisé, c'est-à-dire du groupe social en tant que totalité. Par cette idée, Mead souligne ainsi comment non seulement l'individu est appelé à adopter les attitudes particulières des personnes avec lesquelles il entre en interaction, mais doit également intérioriser celles de la communauté en entier.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p.220.

¹⁷¹ *Ibid.*, p.223.

En introduisant le concept d'Autrui généralisé, que l'on peut comprendre comme l'élément par lequel la société exerce son influence indispensable sur les individus, Mead vise à rendre compte d'une seconde phase générale qui apparaît comme une condition de possibilité même de toute expérience individuelle et collective. Sur le plan de la subjectivité individuelle, son influence est localisable dans les réponses communes que chaque individu d'une société intègre afin d'orienter sa conduite. Il constitue la manière par laquelle le « soi parvient à son développement accomplie en organisant les attitudes individuelles des autres en attitudes organisées du groupe [...] et en devenant ainsi une réflexion individuelle du modèle général de conduite sociale [...] dans lequel il est engagé avec autrui ¹⁷² ». En plus d'intégrer les attitudes spécifiques d'autrui au sein de l'acte social, nous acquérons de cette façon les diverses phases de l'activité sociale commune dans laquelle nous sommes engagés en tant que sujet d'une collectivité. De surcroît, sans ce rapport vis-à-vis de la totalité sociale propre à la vie en société, il est impensable de concevoir la structure de reconnaissance intersubjective qui y prend place. À cet égard, le penseur américain situe donc ultimement la réalisation du soi dans ce rapport constitutif à la société :

Cet individu doit agir en fonction des différents projets sociaux à un moment donné où en fonction des différentes phases du processus social, qui constituent la vie en société et dont ces projets sont des manifestations spécifiques. En d'autres termes, l'importation des activités générales d'une totalité sociale ou d'une société organisée dans le champ d'expérience de n'importe quel individu est la condition nécessaire de l'accomplissement de soi ¹⁷³.

En contraste avec le jeu libre, qui témoigne du premier niveau de développement du soi, le fondateur de la psychologie sociale fait appel à l'exemple du jeu réglementé afin d'illustrer la manière par laquelle dans ce processus le sujet se constitue comme un soi unifié. Contrairement au jeu libre, à l'intérieur duquel l'enfant adopte librement un rôle qu'il désire incarner, dans le jeu réglementé ce dernier doit être en mesure d'intérioriser l'attitude de tous les participants. Prenant en exemple le type de comportement retrouvé dans les sports d'équipes, il montre ainsi comment sans la maîtrise par l'individu des rôles de chaque

¹⁷² *Ibid.*, p.226.

¹⁷³ *Ibid.*, p.223.

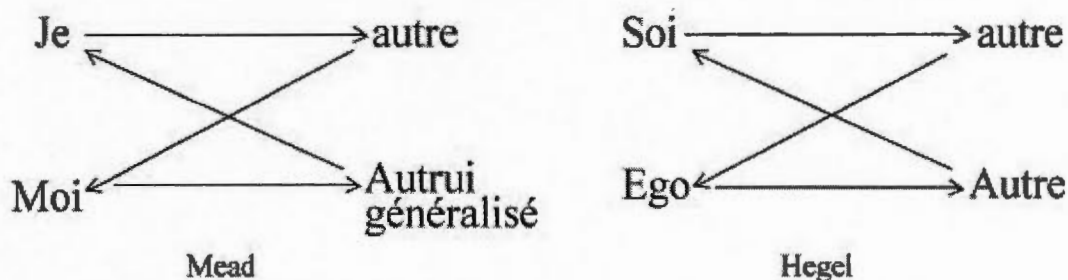
position occupée par ses coéquipiers et ses adversaires, une telle interaction ne pourrait se réaliser. Le jeu réglementé appelle en ce sens à l'organisation d'un ensemble de réponses qui, objectivées dans les règles préalablement établies, délimitent plus ou moins précisément le champ des attitudes pouvant être adoptées.

Nous voyons enfin comment ce processus, qui sera illustré par l'intermédiaire du jeu réglementé, représente en définitive l'ordre symbolique déterminant le sujet, l'« Autre » grâce auquel notre soi trouve une certaine unité¹⁷⁴. En montrant l'importance du processus d'intériorisation des attitudes de la collectivité, où l'individu est appelé à maîtriser et organiser l'ensemble des attitudes du groupe social en une unité permettant de contrôler ses réponses, l'approche meadienne insiste dès lors sur le caractère indispensable du rapport à l'ensemble de la société dans la formation de la subjectivité. Si à partir de cette considération il est en mesure de mettre en évidence la dialectique complexe par laquelle il y a une détermination réciproque entre le sujet et la société¹⁷⁵, nous retrouvons ici l'idée, préalablement avancée par Hegel, de la nécessité qu'une altérité symbolique vienne structurer le processus de reconnaissance. En combinant respectivement les deux phases générales de l'accomplissement du soi élaborées par Mead, soit celle où l'individu se réalise simplement à partir de l'intériorisation des attitudes particulières d'autrui et celle où il se constitue dans le rapport vis-à-vis les attitudes sociales de l'Autrui généralisé, on voit dès lors comment ce

¹⁷⁴ *Ibid.*, p.223.

¹⁷⁵ Aspect souvent sous-estimé de son œuvre, on retrouve chez Mead une théorisation de la société qui s'articule étroitement avec sa conception du soi. Dans ses écrits, il aborde plusieurs éléments de la relation par laquelle le soi est à la fois déterminé par la totalité sociale et lui-même un acteur agissant de la société. D'un côté, on retrouve donc les modalités de formation de la personnalité dans la réponse du « je » face aux attentes de l'Autrui généralisé, rapport à la fois porteur de déterminisme et de nouveauté. De l'autre, cette réponse toujours unique et potentiellement surprenante de l'acteur est perçue comme un moteur même de transformation des sociétés et des formes symboliques. Sans entrer en détail dans ces considérations, nous voulons ici attirer l'attention sur la richesse de la position de Mead qui, dans sa compréhension de la relation complexe entre le soi et la société peut, à titre d'exemple, nous permettre d'envisager différents aspects de la structuration des dimensions éthiques et esthétiques propres à la vie sociale.

dernier propose une élaboration de la structure de la reconnaissance qui est analogue à celle développée au sein de la phénoménologie hégélienne :



Si, en mettant à jour la dynamique de la constitution du soi dans le processus social, l'approche développée dans *L'esprit, le soi et la société* rejoint à plusieurs égards la philosophie hégélienne, ce rapprochement demeure toutefois limité par des divergences sur le plan des concepts qui y sont déployés. Ainsi, nous voyons ici que malgré la similarité de leur élaboration de la reconnaissance intersubjective, le sens de certains concepts employés par Mead diffère de celui retrouvé dans l'œuvre de Hegel. À ce titre, le « moi », qui se rapproche chez Hegel beaucoup de la conception freudienne, prend dans la psychologie sociale une signification bien différente alors qu'il constitue l'ensemble organisé des attitudes des autres assumées intérieurement. Malgré ces différences terminologiques, nous apercevons enfin néanmoins comment, à partir de cette schématisation, la célèbre formule hégélienne selon laquelle une « conscience de soi ne parvient à sa satisfaction que dans une autre conscience de soi ¹⁷⁶ », trouve chez Mead bien davantage qu'une simple similarité, soit un développement tout à fait complémentaire dans l'affirmation que le soi appelle un processus de « reconnaissance des autres par soi-même et de reconnaissance de soi-même par les autres ¹⁷⁷ ».

¹⁷⁶ Hegel, G.W.F., *Phénoménologie de l'esprit. op.cit.*, p.149.

¹⁷⁷ Mead, G.H. *L'esprit, le soi et la société. op.cit.*, p.256.

3.5 De la philosophie de Hegel à la psychologie sociale de Mead : complémentarité, discontinuité et possibilités théoriques

On sait que la pensée hégélienne joua un rôle considérable dans la formation du pragmatisme dont se revendique en partie Mead. Si l'hégélianisme de certains penseurs comme Dewey (dont l'intérêt envers l'esprit subjectif est bien documenté¹⁷⁸) fait aujourd'hui l'objet d'une attention particulière au sein du néo-pragmatisme, notre hypothèse est que Mead développe une conception du soi analogue au concept d'esprit subjectif déployé dans le système hégélien. Loin de voir une rupture nette entre les deux approches, nous apercevons donc enfin comment, sous plusieurs aspects, leurs conceptions similaires du processus de réalisation du sujet dans l'intersubjectivité portent le signe d'une continuité entre leurs perspectives. En retraçant les fondements de l'acte social, ainsi que les mécanismes de la conduite des individus qui lui sont sous-jacents, Mead démontre ainsi, d'une façon complémentaire à la perspective hégélienne, la nécessité de penser la subjectivité humaine comme un processus issu de l'expérience sociale et de la communication.

Si, en regardant de près les modalités de structuration du soi chez Mead, on constate que ce dernier développe une conception dialectique de la subjectivité s'apparentant à celle dévoilée par Hegel, une distinction importante surgit toutefois lorsqu'il avance que l'individu « ne pourrait s'éprouver purement et simplement par soi-même¹⁷⁹ ». Nous avons retracé comment, dans l'exposition du mouvement de l'âme, la philosophie hégélienne expose le cheminement que la subjectivité entreprend avant même d'être placée vis-à-vis un autre sujet. Or, de son côté, la psychologie sociale meadienne, même si elle admet l'existence d'un parallélisme entre les phénomènes psychiques et certains éléments de la vie corporelle, accorde peu d'attention à l'idée d'une subjectivité « en soi », qualifiée par Hegel d'« esprit-nature », dans laquelle l'esprit humain s'affranchirait progressivement de la naturalité. Bien que Mead évoque au passage qu'il soit en théorie possible d'identifier une sorte de « conscience-sentiment » (*feeling-consciousness*) à partir de laquelle on pourrait extrapoler l'existence

¹⁷⁸ Dewey, John. 2010. « Lecture on Hegel : Hegel's Philosophy of Spirit », *John Dewey's Philosophy of Spirit*, New York: Fordham University Press.

¹⁷⁹ Mead, G.H. *L'esprit, le soi et la société*, op.cit., p.256.

d'une subjectivité existant « en soi », celui-ci met essentiellement l'accent sur le fait que le processus de réalisation du soi est impensable avant l'expérience sociale¹⁸⁰. En appelant au rôle fonctionnel de certaines dispositions de la corporéité dans l'expérience sociale, sa réflexion, selon laquelle le soi ne trouve son enracinement qu'à partir de l'organisation de la conduite en société, se distingue donc à ce niveau significativement de la conception hégélienne de l'âme, dont les considérations nous permettent d'envisager avec plus de précision la structure sous-jacente au sujet social. Par conséquent, l'absence d'une véritable compréhension de l'état intermédiaire entre la naturalité et l'esprit se réalisant dans la socialité fait donc en sorte qu'il est difficile de retrouver en cette perspective les traces d'une subjectivité individuelle qui serait, même à l'état embryonnaire, déjà à l'œuvre avant le processus de communication. Inversement, nous avons vu que la méthode spéculative hégélienne permet de son côté d'appréhender les conditions anthropologiques de la subjectivité sur lesquelles viendront se greffer les déterminations et développements ultérieurs de l'esprit humain.

À première vue, l'accent mis par Mead sur l'essor de la subjectivité au sein du processus social peut ainsi sembler limiter la portée de sa réflexion à l'égard de la structure inconsciente du soi, écartant du coup une partie considérable de l'expérience subjective dévoilée par l'exposé hégélien sur l'âme. Bien que l'émergence de la communication significative et de la conscience de soi fassent effectivement l'objet du point focal de son analyse, ce dernier accorde tout de même une attention à l'existence d'une dimension inconsciente. Ainsi, en dépit du fait que Mead ne définit pas clairement le lieu d'une première intériorité simple, qui apparaît chez Hegel comme un « puits sans détermination » dans lequel on peut voir l'enracinement d'un moi inconscient, il évoque à plusieurs reprises l'existence de comportements inconscients. Souvent sous-estimée chez Mead, la question de l'inconscient, largement mise de l'avant par la psychanalyse, trouve ainsi une expression qui révèle une étendue et une profondeur inattendue à sa réflexion sur le soi. Bien que fragmentaire, cet aspect traverse ainsi de façon latente son œuvre alors qu'il évoque à de nombreuses reprises

¹⁸⁰ *Ibid.*, p.231.

la présence d'une communication inconsciente, dont on verrait les manifestations à différents niveaux de la vie sociale comme dans le cas des habitudes. À ce titre, en nous référant au rôle conféré aux habitudes dans l'esprit subjectif, où elles constituent une pierre angulaire de l'élévation vers une première forme d'intériorité simple libérée de la naturalité immédiate, nous pourrions notamment approfondir la richesse de cet aspect chez Mead, pour qui la dimension non-consciente retrouvée dans l'habitude ne doit pas être négligée.

Dans la reconnaissance d'une dimension inconsciente de la subjectivité individuelle, nous voyons toute la portée de la psychologie sociale qui, sans le théoriser de façon systématique, montre l'enjeu important du passage à la conscience s'articulant dans le langage et le rapport aux autres. De ce point de vue, malgré ses réticences bien connues à l'égard de la psychanalyse freudienne et les fondements pulsionnels de son économie psychique, plusieurs parallèles entre sa structure du soi et la conception psychanalytique peuvent être retracés, plus spécialement avec les propositions de Jacques Lacan, où l'inconscient est structuré comme un langage. Sans entrer dans les détails de ce rapprochement, mentionnons que notre démarche peut à ce titre constituer une porte d'entrée intéressante, afin d'entreprendre une relecture de la psychologie sociale à l'aune de la psychanalyse lacanienne qui définit l'inconscient comme « le discours de l'Autre¹⁸¹ ». En effet, à partir de la proximité entre les conceptions meadienne et hégélienne, nous pouvons retracer un point de convergence avec le schéma « L » de l'aliénation du soi dans l'autre qui, selon toute vraisemblance, s'inspire grandement de l'esprit subjectif hégélien. En plus de dévoiler la division interne entre les différentes instances structurant la subjectivité individuelle, cette rencontre pourrait dès lors montrer l'étendue de la théorie de Mead à partir de laquelle le niveau inconscient intrinsèque à la communication symbolique peut être envisagé.

Bien que la proximité entre les deux penseurs ne puisse être prolongée à l'ensemble de leurs œuvres et demeure limitée par certaines différences, notre démarche permet d'explorer diverses possibilités théoriques rendues possibles par ces perspectives. Alors que d'un côté elle peut constituer une porte d'entrée intéressante pour l'approfondissement de la

¹⁸¹ Lacan, Jacques. 1966. *Écrits*, Paris: Éditions du Seuil, p.16.

psychologie sociale de Mead, elle permet également de réactualiser plusieurs idées avancées par Hegel en montrant la portée pratique de sa philosophie, souvent délaissée en raison de la rigidité attribuée à son système métaphysique. Ainsi, à l'aune du béhaviorisme social de Mead, on voit que certaines des thèses spéculatives développées par l'idéalisme absolu peuvent être retracées empiriquement sur le plan des interactions qui occupent le champ de l'expérience sociale. De cette relecture, il est dès lors possible d'examiner, dans le cadre d'une réactualisation, un nombre important de considérations concernant les racines ontogénétiques et phylogénétiques propres à l'essence fondamentalement réflexive et sociale de la subjectivité humaine. Si de cette complémentarité il est enfin possible d'y dévoiler une conception forte de la subjectivité individuelle, cette lecture transversale revêt une importance toute particulière pour la sociologie contemporaine. Alors que certains penseurs d'envergure appuieront leurs entreprises d'élaborations d'une pensée « post-métaphysique » sur une réflexion de la filiation liant la philosophie de la conscience de Hegel à la théorie du soi de Mead, nous verrons maintenant certaines des possibilités théoriques et critiques pouvant être dégagées de notre hypothèse.

CHAPITRE IV

LE « RÉVISIONNISME ALLEMAND » : LES RÉACTUALISATIONS CONTEMPORAINES DE HANS JOAS, DE JÜRGEN HABERMAS ET DE AXEL HONNETH

Tant du côté de la littérature portant sur la philosophie de Hegel que de celle concernant la psychologie de Mead, un nombre restreint de commentateurs ont cherché à mettre en relation les pensées de ces deux figures intellectuelles importantes. Alors que l'on ne retrouve, à l'exception de certaines réflexions sur les enjeux pragmatistes de son idéalisme, pratiquement aucune référence directe à Mead dans les écrits portant sur la philosophie hégélienne, la majorité des ouvrages sur l'œuvre du penseur américain porte, elle aussi, très peu d'attention à cette dimension. Passée presque totalement inaperçue, au mieux quelques ouvrages évoquent au passage la possible influence que l'hégélianisme aurait jouée dans la constitution de sa psychologie sociale, sans toutefois établir un quelconque parallèle entre les approches, encore moins en évaluer les perspectives théoriques se dégageant d'une relecture en termes de complémentarité.

Si notre problématique ne trouve dans ces ouvrages qu'une expression partielle, à savoir que le système hégélien aurait eu un impact certain dans la formation intellectuelle de Mead, elle prend une importance toute particulière pour la pensée allemande contemporaine. En effet, les études sur le pragmatisme menées par Hans Joas, de même que les philosophies pratiques de Jürgen Habermas et d'Axel Honneth, procèdent chacune à leur manière à une relecture de Mead à travers laquelle sa psychologie sociale est placée, plus ou moins directement, en dialogue avec la pensée du philosophe allemand. Dans la perspective où, à l'intérieur de ces tentatives de réactualisation « post-métaphysique », les enjeux interprétatifs de la filiation entre Hegel et Mead font l'objet d'une attention significative, nous souhaitons maintenant montrer, à partir des considérations discutées dans les chapitres précédents,

comment notre démarche permet de revisiter de façon critique certains éléments fondamentaux au cœur de la sociologie allemande contemporaine.

4.1 La réévaluation de l'œuvre meadienne par Hans Joas

Sociologue allemand spécialisé dans l'étude du pragmatisme, Hans Joas cherche à réactualiser dans ses travaux la tradition philosophique américaine, en soulignant l'intérêt et la portée significative de cette pensée pour la théorie sociale actuelle. Auteur d'une étude importante sur la réception du pragmatisme en Europe (*Pragmatism and Social Theory*¹⁸²) et d'une théorie de l'action fondée sur le concept pragmatiste de créativité (*The Creativity of Action*¹⁸³), Joas se démarque par sa volonté d'exposer l'importance de cette philosophie originale, souvent victime d'une mécompréhension au sein de ses diverses réceptions. Sa démarche se caractérise entre autres par son interprétation exhaustive de l'œuvre de Mead (*George Herbert Mead : Une réévaluation contemporaine de sa pensée*), dont les considérations font actuellement autorité. Au centre de son entreprise visant à restituer une théorie pragmatiste de l'action, sa relecture de Mead se distingue par son analyse vigoureuse des fondations philosophiques qui influencèrent le théoricien américain. Il soutient notamment la profonde répercussion que la pensée allemande, plus particulièrement l'hégélianisme, aurait eue chez Mead dans la problématisation de l'intersubjectivité¹⁸⁴. Soulignant la nécessité d'une analyse approfondie de cette question, passée inaperçue chez la plupart des commentateurs, son interprétation de l'œuvre du penseur américain, ainsi que celle de la réception générale de la psychologie sociale meadienne parmi la sociologie contemporaine, s'appuie donc sur l'idée qu'il s'est opérée chez ce dernier une rencontre philosophique subtile entre le pragmatisme et l'idéalisme allemand. À l'encontre d'une vision où Mead n'est envisagé qu'à partir du pragmatisme américain, Joas défend donc la thèse voulant que la théorie meadienne de l'intersubjectivité ne peut être comprise en dehors de sa

¹⁸² Joas, Hans. 1993. *Pragmatism and Social Theory*. Chicago: The University of Chicago Press.

¹⁸³ Joas, Hans. 1996. *The Creativity of Action*, Chicago: The University of Chicago Press.

¹⁸⁴ Joas, Hans. *George Herbert Mead : Une réévaluation contemporaine de sa pensée*, op.cit., p.XVI.

relation intrinsèque à l'idéalisme absolu de Hegel, et que cette dernière se développe en réponse à l'égard de certaines des apories issues de la tradition allemande¹⁸⁵.

Dans ses écrits, Joas met l'accent sur le fait qu'avec Mead, ce qui est mis de l'avant est une conception pouvant être qualifiée d'« intersubjectivité pratique ». En référence à l'importance de la praxis et de la communication, par l'idée d'« intersubjectivité pratique », il évoque de quelle manière Mead cherche à illustrer « une structure qui s'élabore au cours de l'action commune en vue de buts vitaux, dans laquelle la corporéité et la nature extérieure s'intègrent sans contrainte¹⁸⁶ ». Il veut souligner, comme nous l'avons vu précédemment, la façon par laquelle cette psychologie sociale cherche à enraciner l'esprit dans la relation de l'organisme à son environnement, principe à partir duquel émergera une conception originale de la construction sociale du soi. Ainsi, selon lui, on peut ici parler d'une intersubjectivité pratique alors que cette perspective « reconstruit l'intersubjectivité *langagière* à partir de la structure, plus directement corporelle, de la communication gestuelle, et la fonde dans l'action coopérative¹⁸⁷ ». Dans le but de mieux comprendre la genèse de cet aspect central de la théorie meadienne, Joas soutient à ce propos que l'influence déterminante des études entreprises par le penseur américain en Allemagne ne doit pas être sous-estimée.

On sait qu'à partir de 1888, Mead, délaissant momentanément l'étude de la philosophie, amorça des études sur la psychologie physiologique qui le conduiront entre autres à Leipzig, puis à Berlin. Appuyé par de nombreuses références aux diverses correspondances de l'époque, ce passage en sol allemand, marqué par l'étude intensive des classiques de l'idéalisme, a joué pour Joas un rôle crucial dans le développement intellectuel de Mead, qui à son retour aux États-Unis s'intéressa de près à la philosophie de Hegel¹⁸⁸. En ce sens, il mentionne que celui-ci « semble apercevoir alors la liaison entre l'idéalisme allemand et la psychologie physiologique dans le développement du concept de vie, dont on commence tout

¹⁸⁵ *Ibid.*, p.10.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p.13.

¹⁸⁷ *Ibid.*

¹⁸⁸ *Ibid.*, p.17-21.

juste à deviner les potentialités¹⁸⁹». À l'instar de ce que nous avons illustré dans le premier chapitre, il rappelle donc que le développement de la préoccupation meadienne, qui visait à fonder une théorie intersubjectiviste et sociale de la construction de soi, tout en préservant un certain enracinement dans l'organisme, fut vraisemblablement rendue possible par l'évolution de l'idéalisme allemand, dont les avancements culmineront avec Hegel. Ainsi, le dépassement des apories issues du dualisme cartésien aurait pour Mead, qui voyait Hegel comme un « précurseur spéculatif du tournant évolutionniste », trouvé dans cette pensée des développements cruciaux importants en illustrant la possibilité d'appréhender le déploiement ontogénétique du Moi¹⁹⁰.

Sans parcourir l'ensemble des éléments évoqués par Joas afin de soutenir sa thèse, nous voyons que ce dernier affirme la nécessité de prendre acte de l'importance de Hegel dans notre réception de la psychologie sociale meadienne. Il résume de cette manière son propos vis-à-vis des conditions au cœur de la genèse de cette approche originale :

En outre, dans ma présentation, leur examen sert avant tout à soutenir la thèse selon laquelle Mead a traversé une phase hégélienne avant de fonder son pragmatisme intersubjectiviste. Il ne s'agit pas, si l'on parle de l'hégélianisme de Mead, de l'étude approfondie de la philosophie de Hegel ou une prise de position définitive sur l'œuvre de Hegel en général, mais d'une auto-caractérisation de Mead, dont il nous faut comprendre le sens. L'affirmation de l'importance de Hegel pour Mead paraît certes improbable et absurde, une fois que s'est imposée l'image de Mead comme behavioriste social. Il en allait cependant tout autrement pour les élèves immédiats de Mead [...] ¹⁹¹.

Pour Joas, la mise en relation entre les deux penseurs apparaît donc importante, en raison des nombreux indices qui laissent présager que la théorie meadienne de l'expérience fut élaborée à travers la philosophie de Kant et la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel¹⁹². En effet, tout comme nous l'avons nous-même illustré lors du premier chapitre, cette mise en relation apparaît particulièrement révélatrice, puisqu'elle permet de mettre à jour certaines des

¹⁸⁹ *Ibid.*, p.21.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p.149.

¹⁹¹ *Ibid.*, p.52.

¹⁹² *Ibid.*, p.59.

préoccupations au centre de la genèse de la psychologie sociale. Citations à l'appui, Joas retrace en ce sens comment pour Mead il y a « une convergence entre l'interprétation pragmatiste de la situation de l'action et la dialectique hégélienne de la réflexion ¹⁹³ ». En considérant la manière par laquelle Mead, dans plusieurs de ses interprétations critiques, semble emprunter certains outils conceptuels présents chez Hegel, il démontre ainsi, sous plusieurs aspects, que celui-ci reprend la question de la construction sociale du soi, déjà présente au sein de l'hégélianisme¹⁹⁴.

La démarche de Joas, qui procède à l'approfondissement de la l'approche de Mead à travers l'examen de sa biographie, de même que par la mise en contexte générale du développement de sa pensée vis-à-vis les enjeux intellectuels propres à l'époque de son émergence, nous apparaît à plusieurs égards d'une grande pertinence. Elle représente l'une des rares tentatives visant à reconnaître explicitement la nécessité de mettre à jour l'interconnexion entre l'idéalisme allemand et la psychologie sociale meadienne. Si par un retour sur le plan de l'histoire de la pensée, Joas entend souligner l'importance de Mead pour la situation théorique en Allemagne¹⁹⁵, sa mise en relation avec la philosophie hégélienne demeure néanmoins essentiellement axée sur le contexte au cœur de la naissance intellectuelle de cette approche américaine originale. Par conséquent, s'il avance la thèse que « la conception de la théorie de l'intersubjectivité de Mead ne peut être comprise indépendamment de sa relation avec l'idéalisme allemand », sa démarche se limite pour l'essentiel à l'enjeu interprétatif contenu dans cette mise en relation biographique. De cette façon, bien qu'il éclaire du côté de Mead diverses considérations sur le plan historiographique, son analyse demeure silencieuse à l'égard des possibilités d'approfondissements du côté de la philosophie de Hegel.

Dans le cadre de notre préoccupation générale, la pertinence des idées avancées par Joas est bien visible alors que son approfondissement de la pensée développée par Mead s'appuie en grande partie sur l'étude des conditions intellectuelles de sa genèse, dont il souligne

¹⁹³ *Ibid.*, p.57.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p.54-59.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p.33.

l'empreinte indéniable laissée par la philosophie de Hegel. Malgré l'absence d'un examen précis et détaillé des possibilités théoriques d'une lecture parallèle de la perspective de Mead et de l'hégélianisme, le travail de réévaluation amorcé par Joas ouvre néanmoins la porte à une actualisation de ces problématiques, enjeu dont nous mesurerons maintenant toute la portée.

4.2 La théorie de l'agir communicationnel: Habermas et son interprétation de la tradition philosophique

Le projet développé par Habermas repose sur la volonté de construire une nouvelle théorie de la société à partir du concept de communication. Simplement résumée, la thèse réputée élaborée dans la *Théorie de l'agir communicationnel* consiste à démontrer que, dans le discours et le langage, la raison trouve un fondement nous permettant d'envisager dans l'action une liaison entre la signification, la rationalité et la validité. À partir d'un examen critique de l'histoire de la philosophie, Habermas élabore de cette façon, par l'esquisse d'une pragmatique du langage, le concept de « raison communicationnelle ». Poursuivant le tournant « post-métaphysique » entamé après l'effondrement du système hégélien, Habermas entend surmonter l'accent prédominant mis sur le sujet au sein d'une partie importante de la tradition philosophique, pour ainsi être en mesure, selon l'expression même qu'il emploie, de « prendre congé du concept d'Absolu ¹⁹⁶ ». Nous verrons que c'est dans le contexte d'une élaboration d'une pensée dégagée des « philosophies de la conscience » que la psychologie sociale de Mead, qui est placée en dialogue direct avec l'approche de Hegel, occupe chez Habermas un rôle important.

À de nombreuses reprises, dans ses écrits, Habermas critique les limites des « grandes philosophies » qui, en plus de leurs prétentions à appréhender l'absolu, élaborent une conception de la raison centrée sur le sujet. Dans sa tentative visant à développer un concept de raison qui, libéré de la structure autoréférentielle du sujet, serait enraciné dans la pratique de la communication, Habermas veut assumer pleinement le tournant vers une pensée « post-

¹⁹⁶ Habermas, Jürgen. 1987 (1981). *Théorie de l'agir communicationnel*. T.1, Paris: Fayard, p.11.

métaphysique ». Par l'intermédiaire du questionnement suivant – à savoir « pourquoi la philosophie elle-même ne devrait-elle pas dépérir sur le calvaire d'un esprit qui ne peut plus se connaître ni s'affirmer en tant qu'absolu ? ¹⁹⁷ » – il évoque en ce sens, en raison des limites immanentes qu'il attribue aux projets philosophiques modernes, la nécessité historique de leur dépassement. Cette critique, sur laquelle reposera une partie importante de son entreprise, s'appuie donc sur la nécessité d'une réappropriation et d'une transformation du concept de raison. Selon Habermas, nous devons chercher à repenser un concept de raison nous permettant de sortir de la situation aporétique des « philosophies de la conscience », problématique dont le savoir absolu hégélien n'aurait été en mesure de dépasser véritablement. Cette interprétation, omniprésente au sein de l'œuvre habermassienne, se fonde sur l'idée qu'une partie importante de la tradition philosophique est construite sur l'autoréférence d'un sujet tourné sur lui-même, dans laquelle il y aurait prédominance de la théorie sur la pratique. À l'encontre d'une connaissance autoréifiante centrée sur le sujet, une autre voie, celle de la raison communicationnelle, permet selon Habermas d'envisager une réflexivité enracinée, non plus strictement du point de vue de la conscience, mais à partir de l'appartenance à un monde vécu.

Pour Habermas, ce dépassement des « philosophies de la conscience » doit notamment se faire à partir d'une rupture critique avec l'hégélianisme. Longuement discutée dans son interprétation critique du concept de modernité retrouvé chez Hegel, selon lui, cette philosophie « pense le dépassement de la subjectivité dans les limites de la philosophie du sujet » alors qu'« ironiquement, la critique de la subjectivité érigée en puissance absolue se change en une réprimande, du philosophe contre l'esprit borné des sujets qui ne l'ont pas encore compris ¹⁹⁸ ». À ses yeux, l'idéalisme absolu demeurerait par conséquent déployé, malgré une certaine volonté de se dégager d'un logocentrisme, dans le cadre d'une philosophie du sujet. En demeurant dans ces sillons, Hegel se serait donc, selon lui, écarté de toute possibilité d'une conceptualisation d'une raison communicationnelle, dont on retrouverait pourtant certaines des intuitions dans son œuvre de jeunesse de l'époque

¹⁹⁷ Habermas, Jürgen, 1974 (1971). *Profils philosophiques et politiques*. Paris: Gallimard, p.34.

¹⁹⁸ Habermas, Jürgen, 1988 (1985). *Le discours philosophique de la modernité*. Paris: Gallimard, p.26.

d'Iéna¹⁹⁹. Sans parcourir davantage son interprétation complexe de la compréhension de la modernité et du concept de raison chez Hegel²⁰⁰, soulignons que c'est à partir de l'horizon des problématiques mises de l'avant par les approches centrées sur le rapport sujet/objet – qu'il qualifie de manière équivalente de « philosophies de la conscience » et de « philosophie du sujet » – que les considérations meadiennes prennent une importance particulière pour Habermas. En effet, c'est dans la perspective visant à reconstruire une pensée dégagée des limites d'une raison centrée sur le sujet que, dans la *Théorie de l'agir communicationnel*, l'auteur fait appel à Mead, qu'il place en rupture vis-à-vis l'hégélianisme. En effet, selon Habermas, avec la pensée de Mead on observe un changement paradigmatique important nous permettant de concevoir un agir communicationnel dégagé des apories des « philosophies de la conscience »²⁰¹.

Pour Habermas, la théorie du penseur américain est en mesure, par la place qu'elle accorde aux propositions et aux actions, d'expliquer les interactions sociales « comme une structure symbolique que l'analyse peut appréhender comme une réalité objective »²⁰². En exposant les grandes lignes du béhaviorisme particulier développé par Mead, qui concentre son attention sur le caractère social du comportement de l'organisme, il veut souligner comment chez celui-ci la structure subjective est appréhendée à partir des modalités de l'action et de l'interaction. À cet égard, selon Habermas, en développant une perspective inspirée par le béhaviorisme, il aurait justement voulu, en portant une attention au comportement objectivement observable, souligner l'aspect « critique de la conscience » intrinsèque à son approche²⁰³. Ainsi, à l'encontre de l'auto-objectivation des philosophies centrées sur le rapport sujet-objet, Habermas met l'accent sur le tournant paradigmatique vers une philosophie du langage et une théorie de l'action qui est opérée par Mead. Prenant soin de ne pas réduire cette approche à une psychologie purement objectiviste, il soutient que celle-ci

¹⁹⁹ *Ibid.*, p.37.

²⁰⁰ Pour une étude et une critique approfondie de cette question voir : Ganty, Étienne. 1997. *Penser la modernité*, Namur: Presses universitaires de Namur.

²⁰¹ Habermas, Jürgen. 1987 (1981). *Théorie de l'agir communicationnel*. T.2, Paris: Fayard, p. 7-8.

²⁰² *Ibid.*, p.10.

²⁰³ *Ibid.*

résout un problème philosophique important en exposant la nature objectivée des phénomènes intrasubjectifs, qui ne sont plus dès lors uniquement appréhendés à partir de processus purement internes. À cet effet, il mentionne comment, contrairement à la philosophie hégélienne, la compréhension meadienne permet d'envisager l'agir communicationnel :

Comme Mead insère dans le béhaviorisme une conception non réductionniste du langage, les deux directions critiques de la conscience, disjointes depuis Peirce, sont réunies chez lui : théorie du comportement et analyse du langage. Mais sa théorie de la communication ne se restreint pas à des tentatives pour les rapprocher mutuellement, elle se réfère à l'agir communicationnel : Mead s'intéresse aux symboles linguistiques et de type linguistique seulement dans la mesure où ils médiatisent l'interaction, les modes de comportements et les activités de plusieurs individus²⁰⁴.

De cette façon, Habermas sera amené à souligner que le changement de paradigme engagé par Mead est d'une grande pertinence dans le cadre de sa démarche, alors que, en joignant théorie du comportement et analyse du langage, cette psychologie sociale s'intéresse au rôle de l'activité communicationnelle à la fois comme coordonnateur de l'activité sociale et comme médium de socialisation des sujets. Par conséquent, toujours selon celui-ci, elle « permet à cet effet d'envisager une notion communicationnelle de la rationalité ²⁰⁵ » et c'est pour cette raison que l'examen attentif de la manière dont Mead théorise le passage à l'interaction médiatisée par des symboles, ainsi que les modalités de l'agir au sein des rôles sociaux, prend une importance particulière chez lui.

Selon l'auteur de la *Théorie de l'agir communicationnel*, l'un des plus grands mérites attribuables à l'approche développée par Mead réside dans sa compréhension éclairante de l'individuation sociale comme un processus issu du rapport intersubjectif se réalisant à travers la médiation du langage. Dans un article qui a pour titre *L'individuation par la socialisation*, il souligne la manière dont Mead, d'une façon analogue à l'idée hégélienne d'une individuation appréhendée comme subjectivation progressive de l'esprit, conçoit la

²⁰⁴ *Ibid.*, p.11.

²⁰⁵ *Ibid.*

réalisation du sujet comme une intériorisation des instances sociales chargées de contrôler le comportement²⁰⁶. Tout comme il fut démontré lors du chapitre précédent, Habermas reconnaît à ce moment que le processus conduisant à l'individualité prend, dans la psychologie sociale meadienne, également place par l'intermédiaire d'une reconnaissance intersubjective où s'enracine notamment la constitution de l'identité. Toutefois, comme en témoigne l'extrait suivant, en vertu du passage vers une pragmatique du langage opéré par Mead, cette approche représente aux yeux de Habermas une innovation majeure à l'égard des « philosophies du sujet », parmi lesquelles ferait intégralement partie la philosophie de Hegel:

Cela nous montre, en outre, que c'est un tournant effectué dans le cadre d'une pragmatique de langage qui permet d'apporter une innovation décisive à la philosophie du sujet ; par rapport à une subjectivité qui constitue le monde, ce tournant accorde en effet une priorité au langage, pour autant qu'il ouvre des voies d'accès au monde, et ce, en tant que médium d'entente possible, médium de coopération sociale et médium de processus d'apprentissage contrôlés par les sujets eux-mêmes²⁰⁷.

La nouveauté de la démarche meadienne, à laquelle il fait ici référence, repose sur l'attention particulière que celle-ci accorde au développement du langage. Nous avons vu, en effet, l'importance primordiale accordée par le penseur américain au développement de la communication, compris à travers la notion de geste et de signification. Par conséquent, contrairement à la philosophie hégélienne, où l'accent initial reposait entièrement sur le sujet, pour Habermas, Mead permet de rectifier la reconnaissance intersubjective en appuyant celle-ci sur une compréhension de la médiation du langage. Ainsi, selon lui, on assiste avec Mead à une innovation majeure par rapport aux conceptions idéalistes où la subjectivité est placée au centre même de toute possibilité de connaissance. À son avis, la psychologie sociale meadienne « abandonne le modèle réflexif de la conscience de soi, selon lequel le sujet connaissant se rapporte à lui-même comme à un objet[...] »²⁰⁸. Grâce à son analyse de

²⁰⁶ Habermas, Jürgen. 1993. « L'individuation par la socialisation. La théorie de la subjectivité de George Herbert Mead ». *La pensée postmétaphysique*, Paris: Colin, p.190.

²⁰⁷ *Ibid.*, p.191-192.

²⁰⁸ *Ibid.*, p.209.

l'interaction sociale, l'approche de Mead parviendrait donc pour la première fois, en reprenant le programme de la philosophie de la conscience « selon les présuppositions naturalistes de la psychologie fonctionnaliste d'un John Dewey²⁰⁹ », à dépasser les apories métaphysiques prévalant au sein d'une partie importante de la tradition philosophique. Bien que dans son examen attentif des notions meadiennes, Habermas souligne avec justesse certaines des faiblesses de cette psychologie sociale, telles que les lacunes phylogénétiques de sa construction théorique²¹⁰ ou encore le manque de précision concernant la relation originaire à soi et le passage aux interactions médiatisées par le symbole²¹¹, cette approche constitue à ses yeux une explication tout à fait innovatrice de la formation de la subjectivité et de la conscience de soi. De cette manière, en mettant l'accent sur le processus de formation du soi et de la conscience morale dans les interactions sociales, elle permettrait ainsi de rompre avec l'idée d'une réflexion s'objectivant elle-même qui, selon lui, demeurerait prisonnière d'une pensée métaphysique dans laquelle l'universel triomphe en définitive toujours sur l'individu²¹².

On voit enfin que dans la tentative de réactualisation « post-métaphysique » exposée dans la *Théorie de l'agir communicationnel*, les approches élaborées par Hegel et Mead sont explicitement placées en dialogue. Néanmoins, Habermas met strictement l'accent sur la rupture radicale par rapport à Hegel qui serait opérée par la psychologie sociale meadienne. En outre, il a été montré que l'héritier de l'École de Francfort insiste sur la pragmatique du langage, où l'accent est mis sur le contexte d'émergence de la signification et de la communication humaine, qui ferait de l'œuvre de Mead un point névralgique du dépassement de la « philosophie de la conscience » prônée par l'hégélianisme. Or, à plusieurs égards, cette interprétation revêt un caractère arbitraire, en reposant à la fois sur une généralisation trop large de la tradition philosophique qui culmine avec Hegel, de même que sur une lecture

²⁰⁹ *Ibid.*, p.210.

²¹⁰ Habermas. *Théorie de l'agir communicationnel*. T.2, *op.cit.* p. 54.

²¹¹ Habermas. *Théorie de l'agir communicationnel*. T.2, *op.cit.* p. 22-30 et Habermas, « L'individuation par la socialisation. La théorie de la subjectivité de George Herbert Mead ». *loc.cit.*, p.217-218.

²¹² *Ibid.*, p.196.

sélective de l'œuvre de Mead. D'un côté, il semble ainsi problématique de regrouper unilatéralement Hegel, en dépit des virulentes critiques de ce dernier à l'égard des apories de la philosophie kantienne et de plusieurs de ses contemporains, à un ensemble d'approches qualifiées de manière équivalente de « philosophies de la conscience » ou de « philosophies du sujet ». De l'autre, le caractère restrictif de cette lecture se manifeste également dans la réception que Habermas fait de l'œuvre de Mead qui, nous l'avons bien vu, vouait à l'égard de l'hégélianisme une admiration particulière pour sa conception dialectique dont il s'influença grandement.

Évidemment, la portée de notre critique ne prétend pas toucher ou invalider les fondements principaux de la thèse défendue par Habermas. À partir de notre examen de l'esprit subjectif et de la théorie du soi, il est toutefois possible de dévoiler certaines de lacunes interprétatives issues de la lecture erronée à laquelle se livre l'auteur en ce qui a trait à la filiation entre Hegel et Mead. En ce sens, à l'instar de Joas, qui reproche le « caractère hautement sélectif » de son interprétation²¹³, nous pouvons remettre en question certaines des prémisses sur lesquelles s'appuie, dans la *Théorie de l'agir communicationnel*, cette réception particulière de l'histoire de la philosophie. Joas attribue notamment cette mécompréhension problématique de la psychologie sociale meadienne à la confusion qui émerge de l'amalgame réalisé par Habermas entre la question du dépassement de la philosophie de la conscience et le tournant vers une conceptualisation de l'agir communicationnel²¹⁴. En fusionnant ces enjeux, Habermas omet en outre de prendre en compte une partie historiquement importante de la tradition pragmatiste au sein de laquelle on retrouve, entre autres choses, des critiques des philosophies de la conscience détachée de la problématique de l'intersubjectivité et de la communication, de même que des modèles théoriques de l'intersubjectivité inspirés de la phénoménologie et de l'idéalisme²¹⁵. Dès lors, bien qu'il ne soit pas faux d'affirmer que ces questionnements trouveront des développements analytiques uniques dans le pragmatisme meadien, la rupture qu'il cherche à établir ne rend donc pas justice aux subtilités de cette

²¹³ Joas, Hans. *George Herbert Mead : Une réévaluation contemporaine de sa pensée*, op.cit., p.XX.

²¹⁴ Joas, Hans. *Pragmatism and Social Theory*. op.cit., p.130.

²¹⁵ *Ibid.*

tradition théorique dans laquelle certains des enjeux issus de l'idéalisme absolu trouveront des développements importants.

En plaçant dos à dos Mead et Hegel, la perspective développée dans la *Théorie de l'agir communicationnel* jette donc un ombrage important vis-à-vis de certaines des préoccupations au cœur de la genèse de la psychologie sociale meadienne et limite, par le fait même, significativement la portée de ses réflexions. Dans notre examen de l'esprit subjectif et de la théorie du soi, il a été illustré que non seulement l'œuvre hégélienne a joué un rôle considérable dans l'élaboration de la psychologie sociale, mais que, sous plusieurs aspects, Mead développa une conception dialectique de la subjectivité complémentaire à celle retrouvée chez Hegel. Dès lors, à l'encontre de la lecture proposée par Habermas, notre interprétation permet de montrer que les considérations avancées par l'esprit subjectif de Hegel, qui trouvent une expression corollaire chez Mead, ne sont peut-être pas aussi désuètes. En mettant l'accent sur la rupture rigide entre les deux approches, la relecture proposée dans la *Théorie de l'agir communicationnel* semble donc à la fois limiter la portée contemporaine de la philosophie de Hegel, dont la pertinence de sa dialectique ne doit pas être négligée, et restreindre l'approfondissement de l'œuvre de Mead. Plutôt que d'y voir simplement la marque d'une rupture rigide, nous pensons au contraire que la dialectique de l'être dévoilée par Hegel trouve, bien qu'elle prenne des déterminations parfois significativement différentes chez Mead, des développements qui doivent être explorés. De cette façon, on remarque enfin toute l'unilatéralité de l'interprétation habermassienne à l'intérieur de laquelle un éventail entier de possibilités de réflexions et d'approfondissements, tant sur le plan des études hégéliennes que meadiennes, se trouvent de ce fait écartées²¹⁶.

²¹⁶ Dans son ouvrage, Étienne Ganty avance l'hypothèse que le caractère parfois problématique et réducteur du jugement que porte Habermas à l'égard de la tradition philosophique est tributaire de la conception de la raison instrumentale développée par la Théorie Critique. Ganty, Étienne. *Penser la modernité*, op.cit., p.607-610.

4.3 Honneth et la reconstruction de la théorie de la reconnaissance

Héritier de l'École de Francfort qui étudia notamment sous la tutelle de Habermas, Honneth se démarque au sein de la pensée allemande contemporaine par sa volonté de reprendre et relancer la théorie critique. Dans le but de construire une nouvelle théorie sociale à teneur normative, son entreprise, dont les grandes lignes sont notamment exposées dans son ouvrage *La lutte pour la reconnaissance*²¹⁷, accorde une importance déterminante à la reconnaissance réciproque, aspect fondamental dont nous avons précédemment retracé l'importance pour le sujet humain. À l'aide d'une épistémologie de la reconnaissance, Honneth cherche à mettre en avant-plan l'enjeu moral intrinsèque aux différentes formes de conflits sociaux. À partir d'une conception de la subjectivité et de l'existence de relations éthiques fondamentales mettant l'accent sur la valeur intersubjective du processus de formation du lien social, le théoricien veut montrer que toute relation « équilibrée » à soi suppose trois formes de reconnaissances (amour, droit, estime sociale) auxquelles il est possible d'associer une typologie des formes de non-reconnaissance (ou de mépris) qui leur porte atteinte. À terme, son analyse cherche ainsi à appréhender la logique morale inhérente aux conflits sociaux, dynamique caractérisée par une « lutte pour la reconnaissance » fondamentalement porteuse d'une intégration sociale et des conditions de réalisation des sujets.

Si la démarche de Honneth vise à donner une signification historique à la logique régissant les conflits sociaux, sans surprise, une partie importante de son ouvrage s'efforce de dégager une notion de « lutte pour la reconnaissance » en mesure de lui fournir l'outillage conceptuel nécessaire à l'élaboration de sa typologie. Pour ce faire, il procède par une reconstruction du modèle hégélien, dont il s'inspire fortement, en insistant toutefois sur la nécessité de trouver une voie à sa reformulation sur le plan empirique. Mettant principalement l'accent sur les écrits de jeunesse de Hegel (ceux précédant la *Phénoménologie de l'esprit* de 1807), dont il déplore l'abandon au profit du système de la philosophie de l'esprit, il entend de cette façon se distancer des présupposés de l'idéalisme absolu inhérent à la pensée hégélienne de la

²¹⁷ Honneth, Axel. 2008 (1992). *La lutte pour la reconnaissance*, Paris: Éditions du Cerf.

maturité. Nous verrons que dans la poursuite de cet objectif, dans sa philosophie pratique Honneth, tout comme Habermas, fait appel à la perspective meadienne afin d'élaborer une théorie sociale normative libérée de l'emprise métaphysique. En effet, il veut lier le jeune Hegel, qui se démarque par son système à saveur aristotélicienne fondé sur l'analyse concrète des interactions sociales, à la psychologie sociale de Mead, dans le but d'y dégager une lecture « post-métaphysique » et « naturalisante » de la théorie de la reconnaissance du philosophe allemand. À partir d'une reconstruction théorique capable de rendre compte des transformations historico-empiriques du développement moral qui sous-tend la réalisation des individus au sein de la société, le théoricien croit ainsi, en accordant une attention minutieuse aux phénomènes de reconnaissance et de constitution de la vie éthique, pouvoir élaborer une typologie des liens de reconnaissances et des formes de mépris.

Dans *La lutte pour la reconnaissance*, une place importante est attribuée aux idées développées par Hegel lors des premières années de son passage à Iéna. Aussi bien dans le *Système de la vie éthique*²¹⁸ que dans un article « Sur les manières de traiter scientifiquement du droit naturel »²¹⁹, les écrits de jeunesse de Hegel mettent l'accent sur l'idée que les conflits humains ne se rapportent pas essentiellement à des motifs de conservation individuelle, comme chez Machiavel et Hobbes, mais bien à des modèles moraux intersubjectifs élémentaires. À l'encontre des visions atomistes où les individus, dans leur « état naturel », sont perçus comme des êtres fondamentalement égoïstes luttant à mort pour leur existence, le jeune Hegel montre au contraire l'existence d'une base éthique fondamentale, la reconnaissance réciproque, sur laquelle va s'appuyer l'ensemble du processus de socialisation. Ainsi, l'émergence de l'organisation sociale ne serait plus strictement comprise à partir des nécessités pratiques qui découleraient de la sortie d'une rivalité originaire insoutenable, mais d'un cadre élémentaire d'obligations intersubjectives sur lequel s'appuierait la constitution des sociétés.

²¹⁸ Hegel, G.W.F., 1976. *Système de la vie éthique*. Paris: Payot.

²¹⁹ Hegel, G.W.F., 1972. *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel, de sa place dans la philosophie pratique et de son rapport aux sciences positives du droit*. Paris : Vrin.

Dans l'horizon de cette critique hégélienne à l'égard des ontologies sociales construites sur une rivalité originaire, Honneth voit une intuition porteuse de diverses possibilités théoriques pour la pensée contemporaine. Pour lui, les formes élémentaires de la reconnaissance que détermine Hegel dans son *Système de la vie éthique* permettent d'envisager les conditions pratiques du mouvement par lequel se réalise l'évolution des degrés de reconnaissance sociale qui s'établissent à différents niveaux normatifs. Sans parcourir les nombreux éléments au cœur de la relecture à laquelle se livre Honneth, dans ses écrits on voit que ce dernier accorde une valeur importante à la tentative du premier système hégélien visant à dégager les catégories à partir desquelles les liens sociaux se seraient historiquement enracinés. À cet effet, il souligne de quelle façon l'originalité du mouvement de reconnaissance décrit par le jeune Hegel réside dans la manière par laquelle celui-ci montre que le conflit et la lutte traduisent un enjeu moral à l'intérieur duquel l'évolution des rapports sociaux prend place :

On voit aisément que Hegel introduit dans le concept aristotélicien de la vie éthique un potentiel moral qui ne découle plus d'un simple postulat sur la nature humaine, mais d'un certain mode de relation entre les hommes. Sa pensée philosophico-politique ne trouve plus ses repères dans une vision téléologique de la nature, mais dans une conception de la réalité sociale constitutivement traversée par une tension intérieure²²⁰.

Fortement imprégnée par l'ontologie d'Aristote, la thèse défendue par Hegel dans le *Système de la vie éthique* repose sur des prémisses enracinées dans l'idée de l'existence d'une intersubjectivité primitive fondamentalement habitée par un mode d'être s'exprimant par un besoin de reconnaissance. Dès lors, le modèle socio-philosophique qui est à l'époque développé par Hegel se rapporte d'abord aux formes élémentaires de reconnaissances concrètes, qualifiées par celui-ci de « vie éthique naturelle », à partir desquelles l'évolution et la complexification des rapports humains prendraient forme. À partir d'une position qui rappelle l'idée aristotélicienne, mais qui cherche à dévoiler avec plus de précision le nœud de la tension au cœur de la réalité sociale, cette première esquisse possède donc une portée étonnamment pratique. Elle se présente en quelque sorte comme une tentative visant à retracer les processus qui auraient permis l'évolution historique de la société et de ses

²²⁰ Honneth, *op.cit.*, p.27.

rapports sociaux. Aux yeux de Honneth, en dévoilant, à partir d'une théorie de la reconnaissance et du conflit, le mode de relation liant les individus les uns aux autres, le jeune Hegel « reconstruisait d'emblée un fond de relations communicationnelles à teneur normative²²¹ ». Si ces éléments, dans lesquels le mode de relation entre les hommes trouve dans la théorie reconnaissance une exposition concrète, constituent pour Honneth un effort théorique innovateur ouvrant la voie à l'élaboration d'une perspective communicationnelle, ce dernier souligne que ceux-ci seront toutefois laissés de côté dans l'abandon de l'ontologie aristotélicienne au profit d'une philosophie de l'esprit²²².

En raison des difficultés à justifier rigoureusement les énoncés théoriques proposés dans ces premiers écrits, on sait que Hegel abandonna la voie qu'il avait d'abord empruntée au profit d'une philosophie spéculative centrée sur l'auto-développement de l'esprit, beaucoup plus prometteuse sur le plan méthodologique. Or, si ce changement lui permit d'ériger un système philosophique extrêmement puissant et étroitement tissé, Honneth affirme que Hegel a du même coup renoncé à la perspective communicationnelle sur laquelle débouchait pourtant son étude initiale des fondements des interactions sociales. Par l'intermédiaire d'une relecture critique de « La première philosophie de l'esprit²²³ » de Hegel, aussi connue sous le titre de « Realphilosophie », il souligne comment le philosophe allemand a opéré à partir de cette période un tournant vers une philosophie de la conscience qui ne s'enracine plus dans une théorie de la reconnaissance enracinée sur les rapports éthiques concrets :

Mais Hegel doit renoncer à la tâche complexe qu'il s'est assignée, dès l'instant où il rejette la cadre aristotélien pour fonder sa philosophie politique sur une théorie de la conscience; en effet, puisque son analyse reconstructive ne porte plus au premier chef sur les formes d'interaction sociale, sur les « relations éthiques », mais sur les degrés successifs d'automédiation de la conscience individuelle, la relation de la communication entre les sujets ne peut plus être présupposée comme une réalité antérieure aux individus²²⁴.

²²¹ *Ibid.*, p.40.

²²² *Ibid.*, p.41-42.

²²³ Hegel, G.W.F. 1969 (1803-1804). *La première philosophie de l'esprit*. Paris: Presses universitaires de France.

²²⁴ *Ibid.*, p.41.

Déplorant le délaissement d'une conception forte de l'intersubjectivité au profit d'une « philosophie de la conscience », dans *La lutte pour la reconnaissance*, l'auteur entend ainsi renouer avec la « véritable » théorie hégélienne de la reconnaissance dont il trouve la substance grandement diminuée au terme de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*²²⁵.

Selon Honneth, l'abandon du projet « magnifique » dont s'était investi au départ Hegel, qui reposait dans la volonté de fonder un modèle de la « lutte pour la reconnaissance » permettant de saisir les sphères élémentaires de la reconnaissance, ne prend plus pour rôle, à mesure que la phénoménologie hégélienne se développe, que d'illustrer le processus d'autodéploiement de l'esprit²²⁶. Ainsi, bien que plus forte au niveau de la méthode, l'approche subséquente entamée par Hegel ferait rupture avec ses propres intuitions premières alors que « la lutte pour la reconnaissance, qui avait pourtant été jusque-là le principal ressort moral poussant le processus de socialisation de l'esprit à travers ses stades successifs, n'a plus pour fonction, à partir de la *Phénoménologie de l'esprit*, que de former la conscience de soi²²⁷. Dès lors, on observerait ainsi une évacuation de la volonté de saisir les expériences pratiques effectives, s'exprimant notamment dans les sphères de reconnaissance de l'amour, du droit et de la solidarité, auxquelles correspondrait le développement des différents rapports à soi. Critiquant fortement le tournant de Hegel vers une « philosophie de la conscience » en raison de l'assise métaphysique et le point de vue purement abstrait qu'il présuppose, pour Honneth, qui veut élaborer une théorie sociale à teneur normative, les premiers écrits hégéliens sur le développement éthique de l'humain à travers le conflit représentent donc une approche d'allure beaucoup plus matérialiste.

Dans le but de reconstruire la typologie des formes de reconnaissances développée par le jeune Hegel, Honneth insiste sur la nécessité de développer une phénoménologie des formes de reconnaissances capable de vérifier et de valider empiriquement le modèle développé dans le *Système de la vie éthique*. À l'encontre du modèle hégélien de la reconnaissance issu de la philosophie de la conscience, lequel n'envisage pas concrètement le développement des

²²⁵ *Ibid.*, p.75.

²²⁶ *Ibid.*, p.79-80.

²²⁷ *Ibid.*, p.79.

relations de reconnaissance réciproque à l'intérieur des sociétés et qui décrit de façon purement spéculative les développements du « je », le théoricien cherche un fondement capable de réactualiser empiriquement la thématique initialement amorcée par Hegel. Face aux ouvrages de maturité de Hegel, dont la teneur idéaliste ne permet pas d'appréhender le développement progressif d'une communauté éthique, Honneth croit en ce sens pouvoir, en prenant appui sur l'approche de Mead, opérer une transformation naturaliste de la thèse initiale du philosophe allemand. Ainsi, toujours selon Honneth, la psychologie sociale de Mead « jette un pont entre l'idée première de Hegel et notre situation de pensée actuelle [...] », puisque « [...] ses travaux permettent de traduire la théorie hégélienne de l'intersubjectivité dans un langage théorique postmétaphysique²²⁸ ».

En exposant, à partir d'une théorisation de la complexification des formes communicationnelles, les conditions au cœur du développement de l'intersubjectivité, nous avons vu précédemment la façon par laquelle Mead élabore une réflexion épistémologique et ontologique sur la subjectivité humaine. Soucieux de développer une approche scientifique à caractère naturaliste et évolutionniste, sa psychologie sociale reprend en ce sens plusieurs des intuitions hégéliennes, tout en cherchant à les valider dans les termes de sa psychologie sociale pragmatiste. En opérant une relecture des grandes lignes de la pensée meadienne, c'est cet aspect bien précis que Honneth veut mettre en évidence en soulignant que « la solution que propose Mead pour reconstruire la formation pratique de l'identité individuelle peut encore être comprise comme une version psycho-sociologique de la théorie de la reconnaissance du jeune Hegel²²⁹ ». À cet égard, il voit dans l'analyse rigoureuse de Mead un postulat capable d'explicitier sur le plan de la réalité empirique le processus par lequel les sujets humains doivent leur identité à l'expérience d'une reconnaissance intersubjective qui se développe progressivement dans la complexification de la communication.

S'il n'est pas nécessaire de revenir sur ce point, dont nous avons nous-même largement exposé le contenu, la position de Honneth à l'égard de Mead consiste également à voir, dans

²²⁸ *Ibid.*, p.85.

²²⁹ *Ibid.*, p.97.

la relation entre le « je », le « moi » et le rapport vis-à-vis l'autrui généralisé, les bases d'un effort visant à expliciter le développement moral des individus et des sociétés. Ainsi, en plus de constituer une voie en vue d'une réactualisation de la théorie de la reconnaissance et de l'intersubjectivité dans les termes d'une théorie de la communication, l'appareillage conceptuel de la psychologie sociale meadienne contiendrait également la capacité d'envisager le fondement d'une tension qui prendrait la forme d'une la lutte pour la reconnaissance. Dans un passage, l'auteur souligne ainsi :

Cette friction interne entre le « je » et le « moi » préfigure pour Mead le conflit qui doit selon lui pouvoir expliquer tant le développement moral des individus que celui des sociétés : le « moi » incarne, en lieu et place de la collectivité, les normes conventionnelles, dont le sujet doit constamment essayer de relâcher l'emprise, afin de donner une expression sociale à l'impulsivité et à la créativité de son « je ». Mead introduit dans la relation pratique à soi une tension entre la volonté générale intériorisée et les exigences de l'individuation, tension qui doit déboucher sur un conflit moral entre le sujet et son environnement social [...]²³⁰.

Autrement dit, les « forces créatrices » du « je » deviendraient l'élément central par lequel il y aurait un mouvement pour la reconnaissance revendiquant une forme d'approbation à l'égard de la collectivité qui, pour reprendre la terminologie meadienne, se manifeste sous la forme de l'autrui généralisé²³¹. Sans élaborer davantage cette hypothèse, on voit que pour Honneth l'enjeu du développement progressif d'une « lutte pour la reconnaissance » est également problématisé chez Mead, et peut donc procurer, ici aussi, une tournure naturaliste en attribuant celle-ci à une nécessité issue de la tension (moi,je,soi,Autrui généralisé) intrinsèque à la structure psychique de la subjectivité individuelle.

Enfin, si Honneth a recours au jeune Hegel et à Mead, c'est essentiellement pour illustrer la dimension morale qui se dissimule derrière le conflit, de même que l'évolution sociale rendue possible par le biais de la reconnaissance. Pour y arriver, il propose de tirer du modèle hégélien de la reconnaissance les fondements d'une théorie sociale normative, mais en reformulant et en prolongeant toutefois l'idée hégélienne sur le plan empirique à l'aide de la

²³⁰ *Ibid.*, p.100.

²³¹ *Ibid.*, p.103.

théorie de la communication de Mead. Il espère ainsi pouvoir donner une consistance à une typologie sociale à teneur normative des formes de reconnaissances, élément fondamental sur lequel dépendrait le rapport pratique à soi au sein de l'intersubjectivité. Par conséquent, une partie importante de son œuvre consistera dans un deuxième temps à montrer et évaluer, par l'intermédiaire d'un examen concret des différentes formes de reconnaissance et de mépris, comment ce nouveau modèle peut correspondre aux exigences de la pensée contemporaine. Pierre angulaire de l'œuvre de Honneth, l'épistémologie de la reconnaissance qu'il déploie procède, nous l'avons vu, à l'aide d'une réactualisation de Hegel et de Mead, et elle sera par conséquent abondamment reprise dans ses différentes analyses, notamment dans le sens d'une critique des différentes formes de pathologies sociales²³².

Cette entreprise théorique, dont les principaux fondements sont élaborés dans *La lutte pour la reconnaissance*, constitue sans doute l'effort le plus significatif visant à dégager les possibilités théoriques issues d'une lecture croisée de Hegel et de Mead. L'approche développée par Honneth montre avec rigueur et originalité les potentialités que peut prendre une réévaluation complémentaire de ces pensées, dont plusieurs des éléments possèdent encore une pertinence pour la réflexion contemporaine. Si Honneth a le mérite d'articuler étroitement les deux penseurs, contrairement à Habermas qui insiste strictement sur leur point de rupture, sa réactualisation demeure néanmoins partielle et problématique. On peut notamment se questionner sur l'importance accrue qu'il accorde au *Système de la vie éthique* de 1802-1803 au détriment de l'ensemble du système ultérieur dans lequel la philosophie hégélienne prendra son véritable essor. À l'exception de sa relecture des *Principes de la philosophie du droit* exposé dans *Les pathologies de la liberté*²³³, Honneth écarte de sa réflexion la majeure partie du système philosophique hégélien. Dans un tel contexte, la complémentarité entre Hegel et Mead évoquée par Honneth prend un caractère plutôt curieux, puisque l'ensemble de la philosophie de l'esprit est ignoré par cette réactualisation. Alors qu'il reproche aux écrits de maturité d'avoir un caractère trop « spéculatif » et de

²³² HONNETH, Axel, 2006, *La société du mépris*, Paris, La Découverte.

²³³ HONNETH, Axel, 2008, *Les pathologies de la liberté : une réactualisation de la philosophie du droit de Hegel*, Paris, La Découverte.

reposer sur le modèle métaphysique de la « philosophie de la conscience », en rejetant une majeure partie de l'œuvre attribuée à Hegel, la proximité entre les deux auteurs s'en trouve par la même occasion considérablement affaiblie et limitée.

En insistant strictement sur les formes de reconnaissances au niveau de la dynamique morale au cœur de la constitution des sociétés, l'analyse de Honneth dépouille de sa substance les potentialités les plus intéressantes de ce rapprochement. En écartant complètement les importantes déterminations notamment retrouvées au sein de l'esprit subjectif, il retire donc de cette réactualisation l'un de ses ressorts les plus prometteurs. Comme nous avons vu, l'esprit subjectif hégélien expose une structuration de la subjectivité individuelle qui peut être reprise, à l'intérieur de la psychologie sociale meadienne, dans les termes d'une théorie de la communication. En outre, on comprend mal pourquoi l'enjeu de la reconnaissance serait chez Mead un point d'entrée intéressant à la réactualisation de la première théorie de la reconnaissance chez Hegel, sans qu'elle puisse également, en contrepartie, porter le germe d'une reprise « post-métaphysique » des thèses spéculatives hégéliennes sur la structure de la subjectivité individuelle. À cet effet, en raison de sa propre volonté à limiter essentiellement son attention sur les écrits de jeunesse de Hegel, la reconstitution à laquelle se livre Honneth apparaît donc tronquée. Limitée, la portée de la théorie de la reconnaissance qu'il développe n'est pas suffisamment dirigée dans le sens d'une théorisation de la subjectivité et manque par la même occasion de tirer profit de l'un des aspects les plus substantiels issu d'une relecture complémentaire entre Hegel et Mead.

CONCLUSION

L'examen du cheminement intellectuel de Mead nous a d'abord ouvert la voie, par la prise en compte de l'influence considérable qu'aurait exercée la philosophie hégélienne chez lui, à une relativisation de la rupture qu'il y aurait entre ces perspectives respectivement issues des traditions pragmatiste et idéaliste. La lecture particulière de l'œuvre du philosophe allemand à laquelle se livre Mead montre qu'il était un lecteur inspiré par cette œuvre emblématique envers laquelle il éprouvait, selon toute vraisemblance, un engouement marqué. Ses divers commentaires à l'égard du romantisme allemand, dont l'aboutissement culmine selon lui avec Hegel, nous indiquent en ce sens les traces qu'aurait laissées cette tradition philosophique dans l'élaboration de sa propre démarche. D'une manière plus précise, bien qu'il rejette l'idéalisme absolu en tant que système de pensée, Mead semble avoir trouvé dans la « phase hégélienne » qu'il a traversée une intuition fondamentale à sa théorie du soi. Dans la volonté de donner une explication valable de l'esprit, son béhaviorisme social propose une vision de la dynamique liant l'organisme et son environnement qui, sous plusieurs aspects, peut être qualifiée de dialectique. En outre, à partir de certains outils conceptuels spéculatifs issus des réflexions hégéliennes, réorientés dans le cadre d'une conception pragmatiste et naturaliste, le penseur américain aurait de cette façon été en mesure d'élaborer une théorie sociale de la construction du soi, capable de rendre compte de la dynamique complexe de sa réalisation. À partir de cette lecture récapitulative des « fondements hégéliens » de la psychologie sociale meadienne, le caractère dialectique de cette théorisation peut donc être évalué dans le sens d'une reprise de la conceptualisation de la subjectivité individuelle préalablement développée dans les entrailles de l'esprit subjectif hégélien.

Dans le but d'entamer un examen approfondi de notre problématique, le deuxième chapitre s'est efforcé de mettre en relief les principaux éléments au centre de la théorie hégélienne de la subjectivité. Notre attention fut en grande partie dirigée vers la sphère de l'esprit subjectif où est exposée en détail la mouvance dialectique par laquelle le sujet opère une transition

progressive de la naturalité immédiate à l'acquisition d'une conscience de soi proprement humaine. Cette présentation nous a en outre permis de mettre en évidence l'analyse minutieuse où Hegel montre la manière par laquelle dans l'âme, lieu de transition entre la naturalité et l'esprit, la subjectivité se hisse dialectiquement vers le façonnement de sa corporéité. Pour le philosophe, ce n'est qu'au prix de ce dessaisissement (qui n'est toutefois jamais complet) à l'égard de l'emprise des déterminations naturelles (âme naturelle) et de sa médiation vers une première forme d'intériorité dans le « ressentir » (âme qui ressent), que la subjectivité arrive à véritablement se poser, notamment grâce à l'habitude, comme une entité distincte faisant face au monde (âme effective). Ainsi, contrairement à subjectivité animale, plongée dans la sensation et le sentiment de soi, on retrouve dans la dialectique de l'âme une description spéculative de processus par lequel la subjectivité individuelle proprement humaine en arriverait finalement à se poser comme conscience.

En retraçant les déterminations définies par le concept d'âme chez Hegel qui, nous l'avons vu, n'a rien d'une conception à teneur substantialiste ou théologique, il a alors été permis d'envisager le processus grâce auquel le sujet fait son entrée dans le domaine de la conscience. Objet de la phénoménologie, le mouvement de la conscience présenté par Hegel a été exploré afin d'y dégager les termes de la dialectique à travers laquelle, dans l'intersubjectivité et la reconnaissance, la subjectivité trouve une réalisation déterminante. D'abord marqué par une élévation progressive dans son rapport vis-vis des objets extérieurs, où celle-ci réalise qu'elle occupe un rôle actif en se posant elle-même comme une instance médiatrice, la formation de la conscience, qui se pose dans un premier temps de façon immédiate, trouve dans le rapport avec une autre subjectivité une détermination cruciale. Étape décisive à la réalisation de la conscience de soi, les modalités propres à la reconnaissance intersubjective mises de l'avant par la philosophie hégélienne dévoilent la structuration fondamentale qui sous-tend la réalisation de tout sujet. Un retour sur les efforts de Hegel visant à dégager la structure dialectique de la reconnaissance des consciences nous a permis de dégager une schématisation précise de ce processus complexe par lequel la subjectivité individuelle se pose, dans son rapport vis-à-vis d'autrui et de la totalité sociale, comme une conscience de soi réfléchissant sur elle-même (Égo). Ainsi, de ce processus de reconnaissance – par lequel le sujet se dessaisit de lui-même dans sa projection dans l'autre,

abolit cette projection, afin de se retrouver comme Ego, et s'inscrit, dans un dernier temps, dans un horizon symbolique plus large qui se pose comme condition même de toute reconnaissance (Autre) – on voit que le philosophe décrit comment l'individualité se réalise finalement comme un esprit se déterminant en lui-même. L'apport de la théorie spéculative de la subjectivité individuelle retrouvée dans l'esprit subjectif, perçu à travers le prisme d'une dialectique de l'âme et d'une dialectique de la reconnaissance intersubjective, nous a enfin permis d'envisager l'articulation complexe de la dimension spirituelle de l'être humain dans son dessaisissement progressif vis-à-vis de son immédiateté naturelle.

À partir du positionnement de Hegel, le troisième chapitre s'est chargé d'établir une relecture de la théorie du soi proposée par la psychologie sociale de Mead, en mettant l'accent sur la structure dialectique de la subjectivité qui y est également développée. Malgré les différences méthodologiques et épistémologiques entre les deux penseurs, notre interprétation de la théorie du soi développée par Mead a consolidé l'idée selon laquelle la pensée du philosophe allemand trouve chez lui un prolongement dans sa tentative visant à donner une explication scientifiquement valable de l'esprit. Appuyé sur un fondement béhavioriste, le théoricien américain illustre explicitement le rôle de l'environnement social dans la constitution du sujet qui, n'apparaissant pas comme une substance acquise dès la naissance, serait le fruit d'un développement dans le champ de l'expérience sociale. Suivant une perspective évolutionniste et naturaliste, nous avons vu que celui-ci, n'écartant pas pour autant l'existence d'une forme de parallélisme entre les phénomènes psychiques et physiologiques, définit la communication comme le paradigme du développement de l'esprit à l'intérieur duquel l'infrastructure naturelle occuperait un rôle fonctionnel au sein de la conduite sociale. L'étude de la matrice empirique de la communication élaborée par Mead a permis de montrer, par l'intermédiaire de l'examen de la notion de « geste », la structure triadique qui confère une origine sociale à l'esprit. Issue d'un long processus de développement, l'émergence de la signification, aussi qualifiée de « geste conscient », est définie par Mead comme un phénomène qui se propage à l'intérieur même de la pratique sociale et qui prend la forme d'une relation ternaire entre le geste, sa réponse subséquente et le résultat de l'action. En abordant la manière par laquelle la signification, pour cette approche, prend pour fondement l'expérience concrète, alors qu'elle représente l'intégration

et le partage d'attitudes communes, nous avons été en mesure de montrer comment chez Mead le soi est perçu comme une modalité processuelle issue de la dynamique sociale.

Dans notre examen, une attention particulière a été portée à la description de la relation triadique que Mead déploie pour introduire les modalités intrasubjectives de la structuration du soi. À travers la relation entre le « je », le « moi » et le « soi », qui représentent les pôles du dialogue intérieur importé de l'expérience sociale, notre étude s'est efforcée de dégager une schématisation de la dynamique par laquelle, par l'intermédiaire de ses différentes instances internes, la constitution de la subjectivité individuelle prend la forme d'une dialectique enracinée dans la communication et dans l'expérience sociale. Afin de mettre en évidence les modalités de cette structure ontogénétique, les moments inhérents au schéma hégélien, repérés dans le processus de réalisation de l'esprit subjectif, ont été étroitement retracés à l'intérieur de la théorie du soi élaborée par Mead. D'une manière plus précise, malgré certaines différences terminologiques et conceptuelles, nous avons vu que, dans la relation entre les différentes instances intrasubjectives et l'environnement social, il est possible de dégager une conception de la reconnaissance intersubjective analogue à celle précédemment exposée par Hegel. Ainsi, il nous a finalement été possible de formuler l'hypothèse que les étapes de la théorie hégélienne de la reconnaissance trouvent, dans la schématisation meadienne des pôles constitutifs intrinsèques à la subjectivité humaine notamment présentés par l'exemple du « jeu libre » et du « jeu réglementé », une expression élaborée dans le sens d'une théorie communicationnelle.

Malgré que nous ayons évoqué plusieurs des limites relatives à cette complémentarité, se manifestant aussi bien sur le plan de la méthode que celle de la visée générale de leurs approches, la portée d'une telle démarche prend une importance toute particulière alors que cette problématique constitue un enjeu considérable à l'intérieur de la pensée allemande contemporaine. En examinant l'interprétation particulière retrouvée dans les réactualisations « post-métaphysiques » de Joas, de Habermas et de Honneth, dans le quatrième chapitre, nous avons à cet effet été en mesure de constater toute la pertinence de cette réflexion pour la sociologie actuelle. En effet, celle-ci ouvre la porte à une relecture critique de ces approches dominantes où les enjeux interprétatifs de la filiation entre Hegel et Mead font l'objet d'une attention significative. En outre, il a été montré que la réactualisation à laquelle se livrent ces

auteurs est parfois marquée par une interprétation incomplète ou par une rupture souvent trop nette entre les approches respectivement développées par Hegel et Mead.

On remarque finalement que l'importance du rapport entre la philosophie de Hegel et la psychologie sociale de Mead n'a jusqu'à maintenant été que l'objet d'une attention limitée, ou alors d'une reconstitution tronquée et erronée. Suite à notre parcours, et malgré les différences marquantes qui séparent les deux penseurs, il apparaît toutefois clair que leurs approches convergent au niveau de leurs conceptualisations du processus de structuration de la subjectivité individuelle. Ce rapprochement inattendu entre ces théories, respectivement issues de la tradition idéaliste et de la tradition pragmatiste, s'établit principalement sur l'accent que celles-ci accordent au processus dialectique grâce auquel, dans l'expérience sociale, il peut nous être possible d'envisager la constitution ontogénétique de la subjectivité individuelle. Dès lors, suivant une approche fondée sur une réinterprétation critique du concept d'esprit subjectif chez Hegel et de la théorie du soi chez Mead, notre démarche ouvre la voie à l'exploration de diverses possibilités théoriques.

D'une part, une telle réflexion contribue à dégager diverses considérations en vue d'effectuer une réactualisation « post-métaphysique » de l'esprit subjectif hégélien, dont la portée des réflexions pour la sociologie demeure encore largement sous-estimée. À cet égard, à travers l'examen empirique du mode communicationnel humain, la psychologie sociale autorise une reprise de la nécessité, précédemment mise à jour par Hegel, de penser la subjectivité humaine dans les termes d'une dialectique enracinée dans la sphère pratique de l'intersubjectivité et de la communication. Dès lors, la philosophie de Hegel, souvent délaissée en raison de sa teneur métaphysique et spéculative, peut en partie être réinterprétée afin qu'elle puisse répondre aux exigences de la pensée contemporaine. Par le fait même, les importantes considérations spéculatives sur l'esprit subjectif, partie souvent délaissée par les études hégéliennes, trouvent une réactualisation capable d'élargir et d'approfondir les différentes réflexions sur la dynamique complexe par laquelle la subjectivité humaine s'affranchit partiellement de sa naturalité pour se constituer comme esprit.

Dans un sens analogue, notre travail constitue d'autre part une porte d'entrée intéressante afin d'explorer la pertinence de la contribution des enjeux mis en évidence par le

pragmatisme. À plus d'un titre, la réception du pragmatisme a été marquée par une mécompréhension qui a contribué à sous-estimer son apport significatif pour la théorie sociale contemporaine. À l'encontre des préjugés entretenus à propos de la tradition philosophique américaine, condamnée pour sa prétendue étroitesse utilitariste, notre examen, qui a permis à la fois de souligner la profondeur de la théorie du soi chez Mead et les possibilités de son approfondissement, souligne ainsi toute l'actualité de ces questionnements sur l'expérience subjective. De la sorte, la relecture de l'analyse subtile à laquelle se livre le théoricien américain a notamment mis en relief certaines des potentialités du pragmatisme vis-à-vis différents problèmes théoriques auxquels est aujourd'hui confrontée la théorie sociale. Ainsi, tant sur le plan d'un élargissement des considérations de la psychologie sociale meadienne, que sur celui d'une réinterprétation des tentatives de réactualisation « post-métaphysique » opérées par la pensée allemande, nous voyons à travers Mead que la théorie de l'action débattue à l'intérieur de la philosophie pragmatiste trouve encore une pertinence marquante.

En dernier lieu, par l'intermédiaire d'une lecture croisée de l'esprit subjectif hégélien et de la théorie meadienne du soi, la présente réflexion entend finalement jeter les bases – déjà présentes chez Hegel et Mead – d'une interprétation dialectique de l'être capable de rendre compte de la subjectivité individuelle contemporaine. Le retour sur la « science intérieure de l'homme » développée par Hegel jette un éclairage sur les dynamiques intrasubjectives et intersubjectives de la subjectivité individuelle, dont les interprétations substantialistes et les psychologies purement empiriques n'avaient jamais jusqu'à ce jour été véritablement en mesure de saisir les contours. De son côté, la contribution de Mead permet notamment de dégager l'intuition hégélienne des limites de la philosophie spéculative en la reproblématisant sur le plan sociologique, dans les termes d'une théorie de l'action et de la communication. Ces approches, anticipant à plusieurs niveaux notre temps, peuvent ainsi fournir, à travers une conceptualisation dialectique de l'expérience, des pistes intéressantes en vue d'une compréhension de la société contemporaine qui, marquée par son caractère indéterminé et autoréflexif, est couramment qualifiée de post-moderne. Dévoilant la structure de réflexivité propre à l'expérience subjective, leurs contributions nous fournissent de cette façon des outils afin d'appréhender la réalité profondément dialogale et sociale qui caractérise l'humain. En

effet, ce n'est que par le détour dans la relation avec les autres, de même que dans son inscription à l'intérieur d'un ordre social et symbolique, que dans toute sa singularité l'individualité peut être envisagée. Le mérite des approches hégélienne et meadienne consiste ainsi à dévoiler comment le processus d'individuation, moteur de l'autoréalisation de l'individualité et de la formation d'une identité, est traversé par les conditions au cœur de son « odyssée » dans le langage et le monde social. Plus encore, dépassant largement la stricte analyse de la structure ontogénétique de la subjectivité, elles constituent un cadre pouvant nous aider à situer un éventail élargi de médiations symboliques, de même qu'une assise en vue d'une réinterprétation critique de diverses théories sociales actuelles. Ainsi, les réflexions complémentaires de Mead et Hegel sur les modalités constitutives de la subjectivité peuvent non seulement nous aider à mieux comprendre certains phénomènes sociaux liés à l'indétermination caractéristique de la société post-moderne, mais peuvent également servir, par exemple, à ouvrir la voie vers des analyses esthétiques et l'étude de diverses représentations sociales.

BIBLIOGRAPHIE

Brandom, Robert. 1998. « Esquisse d'un programme pour une lecture critique de Hegel. Comparer les concepts empiriques et les concepts logiques », *Philosophie*, no 99, p.63-95.

———. 2000. « Quelques thèmes pragmatistes dans l'idéalisme de Hegel : Négociation et administration dans la conception hégélienne de la structure et du contenu des normes conceptuelles », *Philosophiques*, vol. 27, no2, p.231-261.

———. 2009. « La structure du désir et de la reconnaissance : conscience de soi et autoconstitution ». In *La « Phénoménologie de l'esprit » de Hegel : lectures contemporaines*, Paris : Presses universitaires de France, p.18-51.

Cefai, D., et L.Quéré. 2006. « Naturalité et socialité du self et de l'esprit ». In *L'esprit, le soi et la société*, Paris : Presses universitaires de France, p.3-90.

Clain, Olivier. 1997. « Hegel et le schéma L de la dialectique intersubjective ». *Société*, no 17, p.1-24.

Cook, Gary A. 1993. *G.H. Mead: The making of a Social Pragmatist*. Chicago: University of Illinois Press, 256 p.

Darwin, Charles. 2001. *L'expression des émotions chez l'homme et les animaux ; suivi de Esquisse biographique d'un petit enfant*. Paris: Édition Payot & Rivages, 222 p.

Dewey, John. 1930. « From Absolutism to Experimentalism ». *Contemporary American Philosophy: Personal Statements*. New-York: Russell and Russell, p.13-27.

———. 2010. « Lecture on Hegel : Hegel's Philosophy of Spirit ». In *John Dewey's Philosophy of Spirit*, New York : Fordham University Press, p.93-192.

Ganty, Étienne. 1997. *Penser la modernité*. Namur : Presses universitaires de Namur, 798 p.

Goetzmann, William H. 1973. *The American Hegelians*. New-York: Alfred A. Knopf, 397 p.

Habermas, Jürgen. 1974. *Profils philosophiques et politiques*. Paris : Gallimard. 294 p.

———. 1987. *Théorie de l'agir communicationnel*. Paris : Fayard, 2v.

———. 1988. *Le discours philosophique de la modernité*. Paris : Gallimard, 484 p.

———. 1993. « L'individuation par la socialisation. La théorie de la subjectivité de George Herbert Mead ». In *La pensée postmétaphysique*, Paris: Colin, p. 187-241.

Hegel, G.W.F, 1900. *Lectures on the Philosophy of History*. New-York: Colonial Press, 457 p.

———. 1972. *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel, de sa place dans la philosophie pratique et de son rapport aux sciences positives du droit*. Paris: Vrin, 146 p.

———. 1976. *Système de la vie éthique*. Paris: Payot, 216 p.

———. 1986. *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*. trad. de B.Gilson, Paris: Vrin, 226 p.

———. 1988. *Encyclopédie des sciences philosophique*. 3 Vol., trad. B. Bourgeois, Paris : Vrin.

———. 1991. *Phénoménologie de l'esprit*. trad. J.-P. Lefebvre, Paris: Aubier, 565 p.

Honneth, Axel. 2006. *La société du mépris*. Paris: La Découverte, 349 p.

———. 2008. *La lutte pour la reconnaissance*. Paris : Éditions du Cerf, 232 p.

———. 2008. *Les pathologies de la liberté : une réactualisation de la philosophie du droit de Hegel*. Paris: La Découverte, 135 p.

Joas, Hans. 1993. *Pragmatism and Social Theory*. Chicago: The University of Chicago Press, 272 p.

———. 1996. *The Creativity of Action*. Chicago: The University of Chicago Press, 346 p.

———. 2007. *George Herbert Mead : Une réévaluation contemporaine de sa pensée*. Paris : Economica, 219 p.

Lacan, Jacques. 1966. *Écrits*, Paris : Éditions du Seuil, 923 p.

MEAD, G.H. 1900. « Suggestions toward a theory of the philosophical disciplines ». *Philosophical Review* 9, p.1-17.

———. 1901. « A new criticism of Hegelianism : Is it valid ? ». *American Journal of Theology* 5, p.87-96.

———. 1913, « The social Self ». *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods* 10, p.374-380.

———. 1936. *Movements of Thought in the Nineteenth Century*. Chicago: University of Chicago Press, 519 p.

———. 1938. *The Philosophy of the Act*. Chicago: University of Chicago, 780 p.

———. 1964. « The Definition of the Psychical ». In *On Social Psychology*, Chicago: The University of Chicago Press, p. 77-112.

———. 2002. *The Philosophy of the Present*. New-York: Prometheus books, 202 p.

———. 2006. « Genèse du soi et contrôle social ». In *L'esprit, le soi et la société*, Paris : Presses universitaires de France, p.3-90.

———. 2006. *L'esprit, le soi et la société*. Paris : Presses universitaires de France, 434 p.

Miller, David. 1973. *Self, Language, and the World*. Austin: University of Texas Press. 324 p.

Mills, Jon. 2002. *The Unconscious Abyss*. New-York: State University of New-York Press, 282 p.

Nicolin, F., et O. Pöggeler. 1970. « En guise d'avant-propos ». *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, Paris: Gallimard, p.7-46.

Pinkard, Terry. 1998. « Le pragmatisme fut-il le successeur de l'idéalisme ». *Philosophie*, no 99, p.20-45.

Rorty, Richard. 1998. « Quelques usages américains de Hegel ». *Philosophie*, no 99, p.5-20.

Reid, Jeffrey. 2001. « Objectivité et discours chez Hegel ». *Philosophiques*, vol. 28, n°2, p.351-367.

———. 2004. « Hegel et la maladie psychique – Le cas Novalis ». *Science et Esprit*, 56/2, p.189-202.

———. 2007. *L'anti-romantique. Hegel contre le romantisme ironique*. Laval(Qc) : Les Presses de l'Université Laval, 193 p.

Royce, Josiah. 1967. *The Spirit of Modern Philosophy*. New York: W.W.Norton, 544 p.

Watson, John Broadus. 1967. *Behavior an Introduction to Comparative Psychology*, New York : Holt, Rinehart and Winston, 456 p.

Westbrook, Robert B. 1991. *John Dewey and American Democracy*. Ithaca : Cornell University Press, 592 p.